LA FILOSOFIA

DELLE

SCUOLE ITALIANE

LETTERE AL PROFESSORE G.-M. BERTINI

PER

AUSONIO FRANCHI.

SECONDA EDIZIONE
(1ª fiorentina)
CON MOLTE CORREZIONI ED AGGIUNTE.

FIRENZE.
FELICE LE MONNIER.

1863.

LA FILOSOFIA

DELLE SCUOLE ITALIANE.

LA FILOSOFIA

DELLE

SCUOLE ITALIANE

LETTERE AL PROFESSORE G.-M. BERTINI

PER

AUSONIO FRANCHI.

SECONDA EDIZIONE
(1ª fiorentina)
CON MOLTE CORREZIONI ED AGGIUNTE.

FIRENZE.
FELICE LE MONNIER.

1863.

LA FILOSOFIA DELLE SCUOLE ITALIANE.

INTRODUZIONE.[1]

SOMMARIO.

Concetto generale della civiltà. — Suoi principj: la ragione e il sentimento; suoi caratteri: la filosofia e la religione. — Se la religione possa riguardarsi come elemento naturale d'incivilimento e di progresso. — Illusione del *Primato degli Italiani*. — La filosofia moderna non fu ancora possibile in Italia. — Di chi è la colpa? — Stato presente della filosofia italiana. — I cherici professori. — Loro dottrine. — I professori laici. — L'unica filosofia, che in Italia si possa insegnare, è la scolastica. — Rassegna de' principali scrittori moderni. — Galluppi — Rosmini — Mamiani — Gioberti. — Pensieri di E. Vacherot intorno all'officio del vero filosofo. — Li eclettici. — I compilatori. — I gesuiti. — La filosofia cattolica non è una scienza razionale. — Confessione di A. Manzoni, e del P. Tapparelli. — Giudizio di E. Quinet. — Stato della religione in Italia. — Definizione del cattolicismo. — Risposta di De Potter ai neocattolici liberali. — Il popolo italiano avversa il cattolicismo. — Esempio degli Stati Sardi e Romani. — Quanti sieno ancora i cattolici in Italia. — La pietà cristiana de' pochi fedeli non è religione. — La chiesa interdice la libertà d'esame. — Sofismi de' suoi dottori. — Quale sia la vera cagione de' suoi anatemi. — La chiesa è il rovescio dell'Evangelio. — Anche li apologisti concorrono a distruggerla. — Metodica di Manzoni, Rosmini, e Gioberti. — La chiesa di Cristo non esiste più. — I nuovi Riformatori. — Carattere del protestantesimo. — Sue trasformazioni. — Oggidì non è più possibile una Riforma protestante. — Trionfo del razionalismo. — Testimonianze di L. Blanc, J. Reynaud, De Potter, E. Littré, P. Leroux. — La prima riforma, di cui ha bisogno l'Italia, è la

[1] L'Autore segue in generale la lessigrafia del Gherardini. Le note segnate con un * sono aggiunte a questa seconda edizione.

libertà di pensiero e di coscienza. — Còmpito degli scrittori italiani. — Mirabile pittura, che fa L. Feuerbach dell'ipocrisia officiale del secolo. — Per qual motivo ed in qual senso l'Autore abbia intrapreso la critica del libro di Bertini. — Falsa opinione che si ha communemente dello scetticismo. — Chi sieno li scettici. — Bella confutazione, che fa Lamennais del sovranaturalismo. — La fede razionale. — Confessioni dell'Autore. — La vantata felicità del credente, e la pretesa disperazione dell'incredulo. — Un consiglio ai giovani studiosi. — Disposizioni dell'Autore verso i suoi contradittori.

I.

La grandezza de' popoli, come quella degl' individui, risulta dal grado di ampiezza e d' intensità, a cui giungono le due forze costitutive della vita umana, il sentimento e la ragione. Perocchè il primo governa il cuore, e la seconda dirige la mente; l' uno tempra li affetti, e l' altra informa i pensieri; quello eccita le passioni, e questa suscita le idee. Ora nel concerto delle idee con le passioni, nell' armonia de' pensieri con li affetti, nell' accordo della mente co 'l cuore sta il principio e la legge della cultura letteraria e scientifica, civile e morale dell' uomo, talchè si possono agevolmente conoscere i suoi progressi in un' epoca data, quando si riesca a misurare il grado di potenza, ch' egli viene attuando nelle opere di sentimento e di ragione. Le quali, tuttochè abbraccino nella loro varietà il campo immenso, dove l' umano ingegno spiega ed esercita la sua attività naturale; parmi nondimeno che possano ridursi a due supreme discipline, rispondenti a quelle due facultà fondamentali: la religione e la filosofia. Ed in effetto, pigliando queste voci nel senso largo e profondo, che loro dava il genio creatore degli antichi, la religione ci apparisce come il simbolo, che rappresenta poeticamente le forze del sentimento; e la filosofia come il sistema, che espone scientificamente le forze della ragione. Vero è, che qualsivoglia distinzione delle facultà umane non rende esatta l' imagine della loro natura; poichè desse non sussistono distinte, non operano separate, ma s' immedesimano tutte in una radice commune, e tutte si unificano in un solo subjetto. Pure a fine di poterne studiare i caratteri e determinare li elementi, ci fa mestieri distinguerle accuratamente; riserbandoci di com-

piere e coordinare con la sintesi que' risultamenti parziali, che ne fornisce l'analisi. Laonde allorchè io approprio la ragione alla filosofia e il sentimento alla religione, non è già perchè io reputi questa aliena dalla ragione, e quella estranea al sentimento; si bene perchè, quantunque ambedue le discipline esercitino la loro azione propria su tutto l'essere dell'uomo, principio e oggetto immediato dell'una è il sentimento, e dell'altra la ragione. A ritrarre dunque fedelmente lo stato di una nazione, fa d'uopo determinare le condizioni, in cui si trovano presso di lei la filosofia e la religione; perciocchè dalla cultura filosofica si rileverà quale sia la potenza, la vastità, l'efficacia del suo intelletto: e dalla cultura religiosa vedrassi quale sia la rettitudine, l'energia, la nobiltà del suo cuore. E siccome il sentimento e la ragione sono i principj generatori dell'azione umana; così la cultura filosofica e religiosa di un popolo è la norma più generale e più sicura per definire l'indole, e spiegare i pregi e i difetti, i meriti e i vizj del suo còmpito in tutte le parti della vita civile, nelle scienze e nelle lettere, nella politica e nell'economia, nelle arti e ne' mestieri.

In questo concetto della civiltà, che comprende l'esplicazione di tutte le facultà umane, classificandole in que' due ordini supremi, potrebbero conciliarsi per avventura le varie opinioni degli scrittori, i quali considerando nella civiltà più presto li effetti che le cagioni, e mirando a descriverne qualche speciale processo anzichè a stabilirne una teorica generale, portarono giudizj così diversi intorno alla sua natura ed a' suoi attributi. Conciossiachè tutti i criterj parziali e tutte le induzioni storiche vengono di leggieri a riassumersi in quel principio sovrano, che pone la civiltà di una nazione o di un'epoca qual risultato delle due forze costitutive dell'Umanità, ragione e sentimento: e tutte le forze sociali così diverse, con cui si compie l'educazione progressiva di una società o di una generazione, possono del pari compendiarsi in una legge universale, che s'effettua nelle due manifestazioni caratteristiche della vita umana, filosofia e religione.

II.

E per ciò che spetta alla filosofia, vivo sicuro che questo concetto della civiltà non abbia da incontrar oppositori; poichè l'elemento razionale appartiene così evidentemente all'essenza stessa della vita civile, che nessuno, io credo, ha mai pensato, nè potrebbe seriamente pensare ad escluderlo. Ma v'è tuttora in alcuni paesi d'Europa una scuola teologica, la quale non vuol soffrire affatto che si parli di religione, come elemento integrale e naturale di civiltà e di progresso; o, tutto al più, si contenta di sottoporre alla legge commune quella parte della religione, che concerne l'ordinamento disciplinale del culto, purchè rimanga fermo e indubitato, che i principj del dogma e della morale sono cosa sopranaturale e divina, sono un dettato di una rivelazione superiore, non un trovato del genio stesso dell'Umanità. A me basta però di contraporre alle dottrine teocratiche di codesta scuola la testimonianza perpetua e universale della storia, che le riduce a nulla con la prova palpabile dei fatti e dei documenti. La storia ci mostra che tutte le religioni, senza veruna eccezione, nascono e si propagano, finiscono e si trasformano come ogni altra instituzione; che ciascuna di esse vanta un Dio per fondatore, e combatte le altre rivelazioni quasi impostura, li altri culti quasi idolatria; ciascuna proclama sè stessa infallibile, indefettibile, assoluta, e anatematizza le altre quali sètte, scismi, eresie; ciascuna allega per sè profezie e miracoli; ciascuna venera i suoi martiri e i suoi sacerdoti; ciascuna s'arroga l'impero del mondo, e nega il diritto di esistere ad ogni altra; e dopo tanti secoli di dispute, di lutte, di guerre, di stragi religiose, non si trova ancora nè una fede, nè un culto, che abbia resistito alla lenta, ma fatale demolizione del tempo. E quella religione medesima, che parve una volta meglio proveduta di titoli e più ricca di documenti per dare una smentita alla storia, noi la vediamo così mutata da sè stessa, che certamente nè Cristo, nè Paolo non riconoscerebbero più l'opera loro. La vediamo ridutta a tale estremo di forze, che le manca ogni mezzo di ritenere stretti a sè i pochi fedeli che le sono rimasti: la ve-

diamo prolungare un'ombra di vita fra le braccia e sotto la protezione d'alcuni soldati che la bestemiano, d'alcuni principi che la insultano, d'alcuni oratori che la detestano, d'alcuni scrittori che non l'hanno mai professata, nè conosciuta: la vediamo costretta a confessare, che il suo regno è il silenzio dei deserti, la sua scienza è l'ignoranza, la sua scuola è il cimitero, i suoi apostoli sono i gesuiti, le sue ragioni sono la carcere, l'esiglio, la tortura, e la forca. Ma una religione, che nata con l'Evangelio di Cristo, alimentata co'l sangue de' martiri, illustrata dalla sapienza de' Padri, e poi corrotta ben tosto dall'ambizione, dall'avarizia, dalla libidine, dalla violenza, dalla barbarie, venne decadendo fino al segno di chiamare Santa Chiesa la curia di Roma, instituto catolico l'inquisizione, e oracolo dello Spirito Santo la parola di Pio IX; potrà sembrare cosa tutta celeste e divina a quelle anime rare, privilegiate, che si compiaciono di pensare con l'altrui cervello, nè si curano mai di capire quello che dicono; ma a tutti coloro, che tengono in pregio la ragione e vogliono rispettare la storia, una religione siffatta non sembrerà per certo di un ordine tanto superiore alle altre, che richieda l'intervento diretto e immediato di Dio, e che il suo andamento non possa mai assuggettarsi alle leggi naturali ed organiche dello spirito umano. Per la qual cosa noi seguiremo a considerare sì la filosofia, e sì la religione come li elementi principali, da cui risulta la civiltà e il progresso di una nazione.

III.

Un libro famoso, che or fa pochi anni destò gran rumore tra noi, fruttando al suo autore una celebrità troppo pericolosa, tentò di persuadere all'Italia, ch'essa tiene in mezzo ai popoli della terra il *Primato civile e morale*. Questo paradosso, che dovea parere, massime a quei dì, un insulto alle miserie della patria, acquistò tuttavia credito e favore presso di molti, e concorse fatalmente ad illudere l'Italiani, e a mantenerli nello stesso errore, ch'era stato l'origine de' loro mali, e la cagione primaria delle loro secolari sventure. Se non che — fu disgrazia o fortuna? — l'esperienza non ci fe' attendere lun-

gamente una di quelle solenni lezioni, che segnano la fine o il principio di un'epoca nella vita delle nazioni: e oggidì, caduto eziandio per colpa dello stesso profeta l'idolo del primato, svanito il prestigio de' nuovi nomi e delle vecchie instituzioni, noi siamo in grado e in dovere di ripigliar l'esame della questione con meno d'amor proprio e di vanitoso orgoglio, e con maggiore cognizion di causa e libertà di giudizio. Studiamoci adunque di apprezzar meglio le presenti condizioni della nostra civiltà, deducendo, non dai sogni della fantasia, non dalla boria del patriotismo, non dai pregiudizj del sistema, bensì dalla realtà de' fatti, quale sia in Italia lo stato delle idee filosofiche e delle credenze religiose.

E prima di scendere a considerazioni particolari, io proporrò al lettore una domanda, che feci sovente a me stesso nel meditare la storia civile e letteraria del nostro infelice paese: la filosofia moderna fu ancora possibile in Italia? — E la risposta mi cavò spesso degli occhi lagrime d'ira, di vergogna, e di dolore; ma l'unica risposta, ch'io abbia trovato conforme alla verità, fu sempre la stessa: no, non è stata fin qui possibile in Italia una vera scuola di filosofia! Imperocchè la filosofia vive di libertà, e vuole libero il pensiero e la parola, libera la coscienza e il culto, libera l'associazione e la stampa. La filosofia è insomma la stessa ragione; e la ragione, se non è libera, indipendente, e assoluta, è una facoltà impotente, un nome vano, un bel nulla. Ora, fino a questi ultimi tempi, di che libertà godette l'Italia? La stampa suggetta alla censura de' vescovi e de' magistrati; la parola spiata gelosamente nel santuario stesso della famiglia; le publiche scuole modellate a norma de' programmi officiali; l'insegnamento privato interdetto, o sottoposto a severissimi regolamenti; le adunanze academiche o vietate affatto, o condannate a fare versi senza poesia, discorsi senza idee, dispute senza costrutto; le biblioteche o chiuse, o governate dall'indice delle opere proibite; nessuna toleranza di culti, nessuna libertà di coscienza, nessuna communione di studj con li altri paesi; sequestrati o respinti giornali e libri stranieri, che non piacessero alla curia o alla polizía; perseguitato, incarcerato, esigliato chiunque ardisse trasgredire un ordine solo di qualcuna fra le innumerevoli

autorità, alte e basse, ecclesiastiche e civili, militari e giuridiche, le quali s'erano incaricate di misurare a tutti l'Italiani l'aria, la luce, e il calore sufficienti a vegetare; e di preservarli da ogni tentazione di pensare, parlare, o scrivere cose nocive alla salute delle anime loro: — ecco la libertà, ch'era conceduta all'Italia. E in queste condizioni tristissime come potrebbe mai esser nata e cresciuta una scuola di filosofia?

Nati erano bensì, e prima che altrove, in questo suolo benedetto dal sorriso del cielo, ingegni potenti, che avrebbero potuto conservar all'Italia moderna il seggio distinto, che soleva già da tanti secoli tenere fra le culte nazioni. E prima che l'Inghilterra si gloriasse di Bacone e di Locke, la Francia di Descartes e di Malebranche, l'Olanda di Spinoza, la Germania di Leibniz; già l'Italia aveva precorso a tutti con la parola e l'esempio di filosofi valenti. Essa potea già vantare, fra li altri, Pietro Pomponazzi, Francesco Patrizio, Cesare Vanini, Bernardino Telesio, Paolo Sarpi, Giordano Bruno, Tomaso Campanella, i quali aveano seminato nelle loro scritture i grandi principj, che ben tosto coltivati e messi in piena luce dagli stranieri ebbero a rinovellare tutta intiera la filosofia. Ma quei principj come sono accolti in Italia? E que'nobili ingegni come vengono trattati dai governi e dai prelati italiani? Campanella è tenuto in prigione per ventisette anni, sottoposto alla tortura sette volte per ventiquattro ore continue, e poscia cacciato in esiglio. Bruno è chiuso in carcere parecchi anni, e poi bruciato vivo a Roma per decreto della sacra inquisizione. Vanini è profugo anch'esso dall'Italia, e indi gettato su 'l rogo a Tolosa. Sarpi vien fatto assassinare per mano di sicarj. Pomponazzi è ridutto a studiare più per isfuggire al carnefice, che per illustrare la scienza. Le persecuzioni di Galileo son note a tutto il mondo. Li altri si veggono calunniati, insidiati come átei, empj, sacrileghi; e le loro dottrine proscritte e scommunicate in nome di Dio. Ma la luce del vero brillò; e chi mai, chi potrà impedire che si difunda? Ecco che quelle idee vanno a germogliare e fruttificare in altre contrade, fra le genti, che dai nostri padri si chiamavano barbare, e che in breve con la prova de' fatti ci dimostrarono, quanto sia migliore la sorte di un popolo barba-

ro, ma libero, che quella di un popolo civile, ma servo. Oh! ripensino a questa pagina sanguinosa della storia d'Italia e li stranieri, che imputano a colpa del nostro ingegno la recente declinazione degli studj filosofici presso di noi; e l'Italiani, che non vogliono riconoscere la verità del fatto per tema di offendere la dignità nazionale. E la storia mostrerà agli uni ed agli altri, che la favilla del pensiero moderno, rinovatore delle lettere, delle arti, e delle scienze, fu scossa primamente dal genio d'Italia; ma soffocata fra noi dal fanatismo de' cherici e dalla ipocrisia de' regnanti, portò altrove la luce, destò la fiamma, suscitò l'incendio, da cui doveva uscire purificata, ringiovanita l'idea moderna dell'Umanità. E chi potrebbe all'Italia rapire quell'unica gloria? Chi negarle questa dolorosa giustificazione?

IV.

Se poi dalla induzione passiamo alla esperienza, e dai ragionamenti ai fatti, lo stato della filosofia italiana ci apparisce ben più deplorabile di quel che si fosse potuto imaginare. E incominciando dai professori, egli è notorio che le catedre, per la massima parte, venivano a' cherici affidate. Ma quale filosofia, Dio buono! doveva insegnarsi mai da siffatti professori? Quella, e solo quella, riveduta, emendata, e approvata dai legitimi superiori, cioè dai vescovi, cioè dal papa. Ora dove sono due termini più opposti e repugnanti fra loro, che papa e filosofia? La filosofia è la ragione, il papa è l'autorità; la filosofia è il libero esame, il papa è la fede cieca; la filosofia è il progresso della scienza, il papa è l'immobilità dell'ignoranza; la filosofia è l'eco della natura, il papa è l'oracolo della rivelazione: onde la filosofia è la negazione del papa, come il papa è la negazione della filosofia. Quindi l'insegnamento clericale era quel che doveva essere, una crociata contro la filosofia. La quale veniva rappresentata come l'origine prima e la cagione precipua di tutti i mali, di tutti li errori, che affligono e disonorano il genere umano. Da lei i rivolgimenti politici e i disordini civili; da lei la sfrenatezza de' popoli e la caduta degli stati; da lei la corrozione de' co-

stumi, il disprezzo delle leggi, l'odio della religione, la perdita della fede, e tutti i guaj della vita presente e della futura. Cosi la filosofia nelle mani del clero non doveva servire ad altro che a provare l'impotenza e la follia della ragione; e nel suo linguaggio il nome di filosofo era divenuto sinonimo di empio o pazzo!

E che altro risultato aveva mai ad aspettarsi da quella fatta di insegnanti? Oh! il clero conosce troppo bene i suoi interessi, nè vuol metterli a repentaglio esso medesimo nelle proprie scuole. La dominazione, ch'ei vuole esercitare su le coscienze, non ha altro sostegno che l'ignoranza e la credulità dei popoli. Or chi non sente, che l'ignoranza cesserebbe con educar la ragione; e cesserebbe la credulità con propagare la filosofia? E allora, che sarebbe del clero? Che diventerebbero i suoi poteri, i suoi privilegj, le sue ricchezze, i suoi miracoli, i suoi misteri? Ognuno se'l vede; e no'l vedrebbe il clero? Egli, che se ignorasse pure la storia, troverebbe sempre nell'instinto della propria conservazione l'avviso del suo pericolo imminente? Il clero adunque, che nella filosofia sente minacciate le fonti stesse della sua vita, e poste in dubio le ragioni della sua esistenza, dovrebb'egli insegnar con amore, con zelo, con passione la filosofia? Sì l'insegnerà; ma per combatterla, per isfigurarla, per occiderla; l'insegnerà, ma per guadagnare proseliti alla chiesa, e nemici alla scienza; l'insegnerà, ma le sue lezioni saranno un duello a morte con la ragione e co'l pensiero; l'insegnerà, ma come un áteo insegnerebbe la teologia, come un incredulo commenterebbe la Bibbia, come un catolico spiegherebbe il Corano. Nè con ciò io intendo negare, che eziandio fra i cherici surgessero a quando a quando uomini di buona fede, d'ingegno, e di dottrina, che facessero eccezione tanto più onorevole, quanto più rara e pericolosa, all'andazzo commune. Ma io parlo della regola, e non dell'eccezione; parlo del sistema, e non degl'individui; e nelle cose umane, pur troppo, è la forza del sistema che domina l'individui con arcana e fatale influenza. E poi, come mai alcuni pochi, isolati, inermi, avrebbero potuto opporre valida resistenza al grosso della falange clericale? Non bastava un cenno del superiore per costringerli al silen-

zio, o trabalzarli dalla catedra in una cella, o strappar loro dal petto una ritrattazione, sotto pena di essere banditi al cospetto di tutta la chiesa quali apostati scommunicati?

V.

Per altro, anche senza le invettive e i sarcasmi del professore, bastavano bene le dottrine del clero a mettere in uggia ed in orrore alla tradita gioventù i filosofi e la filosofia. Mentre tutte le scienze economiche, fisiche, matematiche, naturali venivano rinovandosi e ritemprandosi negli studj positivi del secolo nostro, si spogliavano di tutte le questioni vane ed inutili, riponeano ogni cura nel trattare e risolvere i grandi problemi, che toccano propriamente la vita umana in tutte le sue manifestazioni, ed annunziavano quasi ogni dì nuove scoperte e nuove teoriche, atte o a dilatare i confini della scienza, o a migliorare le sorti dell' Umanità; solo le nostre scuole di filosofia erano rimaste chiuse e impenetrabili al soffio dello spirito moderno; solo in esse continuavasi a parlare la lingua barbara degli scolastici, a respirare l'aria del medio evo, a sostenere l'immobilità del pensiero, la vanità della scienza, l'empietà del progresso, la cecità della ragione, la necessità di abbandonare la coscienza e l'anima propria nelle mani di un'autorità, unica guida in mezzo alle tenebre, che ci rendono impossibile il conoscimento del vero. E queste perfide omelie portavano a lungo andare i loro frutti: noncuranza o aborrimento della filosofia. Aborrimento profondo ne sentivano, all' uscire delle scuole, i giovani d'animo puro, nobile, e religioso, i quali nella filosofia non iscorgevano altro che il genio del male e dell'errore, una scienza nemica di Dio e della salute, uno studio pericoloso alla fede, pernicioso alla pietà, funesto alla coscienza del buon cristiano. E profonda noncuranza ne recavano seco tutti li altri, che in tanta farragine di questioni, di sottigliezze, di barbarismi, di logomachie, discernevano bensì un'arte assai commoda ai sofisti, ma nessuna dottrina capace di commuovere il cuore, di elevare lo spirito, di giovare alla vita; nessun principio atto a vantaggiare la condizione de' popoli, a promuovere la dignità

delle nazioni, a riformare l'ordinamento della società; nessun' idea in armonia co' nuovi bisogni del tempo, co' progressi del sapere, e con tutti quell' instinti, che ad ogni epoca si rivelano in un movimento rinovatore dell'Umanità. Così la filosofia cadde, come dovea cadere, in un discredito ed abbandono generale; e il clero poteva intonare i suoi cantici di lode e di ringraziamento all' Altissimo; chè i suoi voti erano satisfatti, e la sua missione felicemente compiuta.

Che se dalle scuole clericali noi veniamo a considerare lo stato di quelle pochissime, ch' erano lasciate alla direzione de' laici, troviamo noi gran fatto di meglio? Troviamo bensì un po' meno d' ignoranza e di fanatismo, un po' più di erudizione, di critica, e di buona fede; ma la somma delle dottrine è sempre la stessa, il dogmatismo della scolastica: sempre li stessi teoremi da dimostrare e li stessi problemi da risolvere, sempre le conclusioni medesime e le medesime soluzioni, modellate le une e le altre su i principj metafisici e su le leggi morali, che professa la teologia della chiesa. Ponete mente ai programmi officiali delle università e licei d' Italia, da Padova a Palermo, da Milano a Napoli, da Torino a Pisa, da Genova a Bologna: qual' è l' unica e sola filosofia, che fosse lecito, anzi prescritto di professare? È la scolastica, se pure vogliasi, come è dovere, badar più alla sustanza che alla forma del sistema. Perocchè tutte le mutazioni, emendamenti, o aggiunte, che poterono farsi alle dottrine delle scuole clericali, cadono esclusivamente su questioni accessorie o ipotesi adiafore, o su 'l processo delle dimostrazioni e delle soluzioni, non mai su i principj della scienza; sono differenze di metodo, non diversità di sistema: il sistema è assolutamente uno ed identico in tutti. Onde errano, a mio avviso, coloro che si fanno a distinguere la filosofia italiana in varie ed opposte scuole, per ciò solo che certi autori inclinano più tosto all' empirismo che al razionalismo, certi altri si mostrano più idealisti che sensisti, ed altri tengono un processo ontologico anzi che psicologico. Ma che importano mai tutte queste sfumature, gradazioni, e mezze tinte nell' esposizione delle dottrine, quando le dottrine sono per tutti le stesse?

Io non ignoro le fiere e clamorose controversie, che con

gran numero e mole di volumi agitarono tra loro i nostri moderni filosofi; ma codeste controversie non sono appunto la prova più evidente del buon accordo, che li stringe tutti in alleanza co' teologi romani? L' uno deriva le idee dalle sensazioni, e l'altro le vuole innate; questi sostiene doversi incominciare dalla logica, e quelli dalla psicologia, e costui dall'ontologia; secondo certuni l'esistenza di Dio e dell' universo va dimostrata *a priori*, e secondo certi altri *a posteriori;* per alcuni l'essenza dell'anima risiede nel pensiero, e per taluni nel sentimento; chi predica che le cose si vedono da noi in sè stesse, chi in Dio, chi nelle idee; e così vadasi discorrendo. Ma poi alla fine, che monta tutto questo fracasso di teoriche contrarie, se tutti dal primo all' ultimo proclamano le stesse dottrine fondamentali in ogni parte della filosofia? E tutti, senza eccezione, devono rinegare anticipatamente qualsiasi conseguenza delle opinioni loro proprie, quando venisse mai, anche da lungi soltanto e per via indiretta, ad offendere un solo de'principj della catolica teologia? Non havvi adunque diversità possibile di sistema.

Ed in effetto, le dottrine che caratterizzano e costituiscono propriamente una filosofia, si riducono, secondo che più innanzi verrà dichiarato, a questi tre capi: Dio, l'universo, e l'uomo. Or bene; tutti quei filosofi dopo tanto piatire e battagliare di finito e infinito, di io e non io, di sensazioni e d'idee, d'intuito e di riflessione, di ente possibile e reale, di senso intimo e senso commune, che cosa c'insegnano tutti su la natura di Dio? Che esiste un Dio unico, ente necessario, infinito, eterno, puro spirito, intelligente ed amante, liberissimo e perfettissimo, creatore e conservatore del mondo, autore supremo ed assoluto delle leggi naturali e morali, principio e fine, guida e beatitudine dell'uomo. Che cosa ci ripetono tutti su la natura dell'universo? Che esiste il mondo, sustanza materiale, creato dal nulla, finito, temporaneo, governato dalla volontà di Dio, e dipendente da lui quanto all'essenza, all'esistenza, ed all'azione sua propria. E che cosa ci ricantano tutti su la natura dell'uomo? Che l' uomo è un animale composto di due sustanze, anima e corpo; che l'anima è semplice, spirituale, libera, immortale; che all'uomo è necessaria una

religione positiva ed una rivelazione sopranaturale; e che l'unica vera religione e rivelazione è quella della santa chiesa catolica, apostolica, e romana: Tal è il programma, che in tutti i corsi di filosofia a stampa, a penna, o a voce si dovea spiegare; e a nessun professore in nessuna scuola d'Italia sarebbe stato mai lecito di negarne o revocarne in dubio una sola proposizione. Ma non è questa la pura e pretta dottrina degli scolastici? Non è la stessa identica dottrina, che il clero suole già da oltre a sei, otto, o dieci secoli predicare al mondo catolico, anzi imporre all'Umanità in nome di Dio? Non è la dottrina stessa, che applicata e svolta a filo di logica, ha prodotto il papato, scoperto il diritto divino, inventata l'inquisizione, e partoriti i gesuiti? E una dottrina così fatta merita dunque il nome di filosofia? Filosofia una scienza, che attinge tutte le sue teoriche dall'autorità di una rivelazione religiosa? Nè vale ch'essa cerchi dimostrarle con argumenti razionali; poichè questi argumenti non hanno e non possono aver altro di razionale, che l'ombra e l'apparenza. Non è egli già fissato il principio, da cui dee muovere la ragione? Non è stabilito il fine, a cui la ragione deve conchiudere? Non è segnato il limite, dentro a cui la ragione si dee contenere? Dunque la ragione non è qui la legge, ma lo strumento; non è libera, ma serva; codesta non è dunque una scienza razionale; dunque non è filosofia. Ecco la sentenza finale della storia d'Italia! [1]

VI.

E nondimeno l'età nostra era stata privilegiata di alcuni forti, vasti, e nobili ingegni, che avrebbero potuto, volendo, rinovare la filosofia italiana, e sollevarla di slancio a tanto di altezza e di potenza, da farci dimenticare secoli d'umiliazione é di accecamento. Deh! per quale avverso destino

[1] * Non occorre avvertire il lettore, che queste considerazioni, come tante altre di simil tenore, si riferiscono allo stato d'Italia qual era nel 1852, e non qual è oggidì. Le libere instituzioni, di cui ora gode la massima parte del nostro paese, hanno scemato d'assai la forza della mia censura; ed io sono il primo a rallegrarmene di tutto cuore.

seguirono tutti le vie del passato; e non surse tra loro una voce, una sola, per additare alla nuova generazione la stella dell' avvenire? Io dirò brevemente di alcuni più rinomati ed illustri, non tanto per esporre e confutare le loro opinioni, quanto per mettere vie meglio in chiaro il dominio assoluto ed esclusivo, che ottenne finora la scolastica su 'l pensiero italiano.

Primo fra i moderni a levarsi dalla schiera de' filosofi vulgari fu Pasquale Galluppi. Le varie opere ch' egli scrisse principalmente in servizio della gioventù e ad uso delle scuole, corsero per le mani di tutti, e meritarono all' autore la venerazione universale. Il suo stile non è certo nè elegante, nè puro; ma è chiaro, facile, naturale; vi si sente una certa negligenza dell' arte che non dispiace, in grazia della semplicità che tien luogo di ornamento; e invece di un sussiego pedantesco che oracoleggia, trovasi in lui un' amichevole benevolenza che ammaestra. Egli cooperò forse più efficacemente di ogni suo contemporaneo a disvezzare le nostre scuole dalle abitudini empiriche e pedestri de' condillachiani; incominciò ad introdurvi il linguaggio moderno della scienza; prese a divulgare tra noi l' osservazione e l' analisi psicologica della scuola scozzese; e fece conoscere qualche parte dei grandi studj critici della tedesca. Tuttavia egli non seppe trarre dalle dottrine kantiane singolarmente quei vantaggi, che gli si offrivano per iniziare una vera riforma della filosofia italiana. Perciocchè, se l' ingegno del Galluppi avea un' attitudine maravigliosa ad esporre le dottrine communi, a spogliarle d' ogni vecchia astrusería, e a dar loro un certo carattere di nobiltà popolare e di facilità dignitosa; mancava nondimeno di quella vena creatrice, che impronta di originalità le proprie idee, personifica in sè medesima una scienza ed un secolo, e imprime un nuovo movimento e una particolare direzione allo spirito umano. Alla sua mente non fu dato quello sguardo comprensivo del genio, che intuisce da un punto di prospettiva più elevato e luminoso le verità tramandateci qual patrimonio sacro dagli avi nostri, e le contempla sotto nuovi aspetti, ne mette in chiaro un nuovo lato, ne rivela qualche nuova relazione, e le riduce ad una formula più esatta e più feconda.

Il Galluppi non arrivò a formarsi un concetto adequato della scienza, a cui pur consacrava con mirabile costanza una vita lunga e laboriosa. Egli non presentì le attinenze profonde e necessarie della filosofia con la religione, la politica, e la publica economia; non istudiò nella storia dell' uomo l' azione educatrice, che la filosofia esercitava inverso al passato, per indurne la legge progressiva della sua azione in rispetto al presente e al futuro; non riconobbe altro nella filosofia, che una logica o una ideologia; e si contentò di definirla *scienza del pensiero umano.* Del resto, a chi non ignora quale oscena e sanguinosa tragedia fosse la storia d' Italia nell'età del Galluppi, basterà un fatto solo a spiegare che immenso vuoto dovesse rimanere nel suo insegnamento: egli ebbe a recitare le sue lezioni e publicare i suoi libri di filosofia in Napoli, sotto il regno e la polizia di un Borbone!

VII.

Con intendimento diverso, con ingegno maggiore, e con esito più infausto intraprese una riforma della filosofia italiana Antonio Rosmini. Se la filosofia potesse restringersi, giusta il concetto del Galluppi, ad una teorica del pensiero, mi converrebbe salutare in lui uno de' maggiori filosofi, onde possa andar lieta la nostra patria; poichè io non conosco anatomia dello spirito umano più accurata, paziente, minuta, e profonda, che quella eseguita dal Rosmini con le sue psicologiche lucubrazioni. Ma i psicologi sono in filosofia ciò che i grammatici in letteratura. Essi non osservano altro nella scienza che la forma; non considerano altro elemento che il subjettivo; analizzano, sminuzzano, dissolvono, e diseccano il cuore e l' intelletto dell' Umanità, ma sono inetti a comprenderne il genio, a sentirne la vita, a dirigerne l' educazione. Così, mentre l' Italia non esiterà a riconoscere nel Rosmini uno de' primi ideologi che vanti l' età moderna; dovrà insieme riguardarlo come uno de' principali complici di quella declinazione, in cui seguita a giacere la nostra filosofia. Il Galluppi s' era contentato di progredire lentamente, o per lo meno, star fermo; ed egli cammina invece all' indietro a bandiere

spiegate: il Galluppi avea procurato di riconciliare il linguaggio delle scuole con le leggi della grammatica; ed egli invece si diletta di voci e maniere di dire, che non si rinvengono in alcun dizionario del mondo, e aumenta il barbaro gergo delle scuole con altri barbarismi di sua invenzione: il Galluppi non avea potuto o voluto scendere nelle applicazioni della filosofia alle instituzioni sociali, civili, e religiose; ed egli ne discorre anzi largamente, e scrive ampj volumi di ascetica, catechetica, apologetica, politica, e diritto, ma o per rimettere in vigore le dottrine e le pratiche del medio evo, o per surrogarle con pratiche e dottrine assai peggiori. Suoi maestri e autori sono i due archimandriti della teologia, *il vescovo d' Ippona e il frate d'Aquino* (come piace al Manzoni di denominarli); suo scopo ultimo si è di rendere la filosofia *una propedeutica alla vera religione*, cioè al catolicismo romano; sue grandi innovazioni e scoperte sono: in filosofia, *l' ente possibile*, la *meità*, e la *suità;* in diritto, il *dominio signorile*, fondato su questa distinzione, che l' uomo non è *mera persona*, ma eziandio una *cosa;* in politica, la *legge elettorale*, che misura la quantità e distribuisce i gradi del diritto secondo il numero delle lire di censo; in religione, l' *arte di dare li spirituali esercizj* di Sant' Ignazio; in economia, questi due principj supremi, che il socialismo è la schiavitù, e che il padre e dispensatore di ogni libertà possibile è *il vicario di Cristo!* Ecco il sommario delle sublimi dottrine, che il Rosmini espose e ripetè in venticinque o trenta enormi volumi. E questa è filosofia?

Che la chiami *filosofia cristiana*, anzi l' unica vera filosofia, l' autore de' *Promessi Sposi*, non farà maraviglia, cred' io, a nessuno che abbia qualche notizia delle sue *Osservazioni su la morale catolica:* l' apologista dell' etica de' papi era bene il degno panegirista della filosofia del Rosmini. Ma siffatti giudizj fanno ridere oggidì anche in un libro di Alessandro Manzoni. Perciocchè il confessare, com' egli fa (e chi potrebbe negarlo?), che il sistema rosminiano *non sarebbe potuto arrivare tanto in là* senza l' ajuto della rivelazione, e che *riceve lume e vigore per andare avanti nella sua propria strada* dalla *fede* e dall' *ordine sopranaturale;*[1] è un dichiarare in termini for-

[1] *Dell' Invenzione*, Dialogo.

mali, che codesto sistema non è, e non può dirsi una filosofia. La quale non dee solamente aver libero il campo delle *dimostrazioni*, ma sopratutto quello de' principj; e questi principj non li dee ricevere da un lume rivelato e sovranaturale, ma unicamente dalla ragione; e la ragione non può mai stabilire una formula di que' principj così d'ogni parte intera e perfetta, che tocchi all'assoluto, ed interdica l'esplicazione perpetuamente progressiva, che lo spirito umano è destinato a fare di ogn'idea. Pertanto l'inchiodare il pensiero in un simbolo religioso, il circoscrivere la scienza nella chiosa di un catechismo, e il mantenere l'intelletto umano sotto l'eterna tutela di un dogma rivelato, è negare, non che l'esistenza, perfino il concetto e la possibilità di ogni filosofia. Il Rosmini adunque è un fedele vulgarizzatore degli scolastici, e il suo più grave torto consiste nell'essere venuto al mondo parecchi secoli troppo tardi. E pure la natura e la fortuna gli erano state larghe de' loro favori; e l'avevano dotato in guisa da rendergli più agevole forse che ad ogni altro de' coetanei, una riforma della filosofia italiana. Costanza d'animo, acutezza d'ingegno, vastità di mente, ampiezza di erudizione, indipendenza di vita, tutto parea prometterci ch'egli sarebbe il Socrate, il Cartesio, o il Kant dell'Italia. O delusione! Egli fu prete e frate, anzi fondatore di un nuovo ordine di frati o di preti; i suoi libri divennero l'arsenale delle scuole de' seminarj e de' conventi; e le sue dottrine costituirono la filosofia sublime del Vaticano!

VIII.

Oppositore del Rosmini era surto fratanto un esule già illustre come poeta e letterato, e caro all'Italia qual martire della patria e della libertà. All'annunzio di un *Rinovamento della filosofia*, ch'egli inculcava a' suoi concittadini, chi non avrebbe confidato che il gran riformatore delle nostre scuole sarebbe stato Terenzio Mamiani? Egli sciolto dalle censure di Roma, di Napoli, o di Milano; egli anima forte, imaginazione vivace, cuore fervente, intelletto libero, e nutrito di studj profondi e di dottrine liberali; egli, che ne' suoi carmi pieni di

nobilissimo sdegno e di religiosa inspirazione avea cantato *la vecchiezza inferma del cattolico rito, e il fango che l' ha lordo e infetto;* egli, che avea preconizzato l' instauramento della *religione civile*, e affermato *il progresso infinito dell' umano consorzio*, ed il *fatto notorio dell' ascensione progressiva del senno umano:* non aveva egli dato agl' Italiani il diritto di promettersi dall' opera sua quel desideratissimo *rinovamento?* E pure la nostra filosofia attende ancora il suo rinovatore! Il Mamiani giovò certamente con una rara maestria nell' arte dello stile, e con una dicitura corretta, tersa, elegantissima (ma forse non di rado troppo studiata, sì che par sentire d' affettazione), ad ingentilire il parlar filosofico, e purgarlo da ogni resto di barbarie scolastica; mise in chiaro la somma importanza del metodo; prescrisse canoni ed aforismi eccellenti; rivendicò alla filosofia la sua dignità e indipendenza; espose con calore ed energia i titoli e le prove della sua grandezza; rimise in onore lo studio degli antichi filosofi italiani; e sostenne con poetico entusiasmo la causa del progresso indefinito della scienza. Contuttociò egli racchiuse la filosofia nei limiti di una *storia naturale dell' intelletto*, e le assegnò per officio precipuo lo studio dei metodi e de' principj delle scuole italiche antiche. E quando era tempo di scendere dalle avvertenze preliminari e dalle teoriche didattiche ad una critica severa e libera delle varie parti di quella così detta filosofia, che regnava fra noi; quando facea mestieri di stabilire le presenti condizioni dell' Umanità in ordine al pensiero ed all' azione, per formulare in termini più scientifici e rigorosi le leggi della vita, e porre le basi delle nuove instituzioni civili e religiose, che devono rispondere alle nuove credenze ed a' nuovi bisogni: il Mamiani parve arrestarsi irresoluto a mezza via. Nè certo, perchè la potenza dell' ingegno gli venisse meno; ma o per difidenza de' tempi e degli uomini, o per amore di pace e di quiete, o per sentimento di prudenza e di moderazione, egli a fronte delle questioni più gravi e capitali tace sovente e le schiva, o s' appiglia ad un partito di mezzo, che lo stacca dagli uomini del passato senza associarlo a quelli dell' avvenire. Ma se la prerogativa di moderato è una virtù nella pratica della vita, la è pure un' assurdità nella teorica della scienza; e quei tem-

peramenti conciliativi, che in politica possono tornar onesti, certo in metafisica sono controsensi.[1] Quindi la vasta e ar-

[1] E. Vacherot ha scritto su tale argomento due pagine ammirabili nello *Avant-propos* del vol. III della sua *Hist. critique de l'École d'Alexandrie;* ed io le raccommando caldamente alla meditazione degli studiosi: « Si la philosophie de notre temps veut être prise au sérieux, il faut qu'à » l'exemple du siècle dernier, elle parle haut et clair sur toutes choses, » avec plus de respect pour les doctrines du passé, mais avec non moins » d'indépendance et de résolution. Il peut être habile de transiger ou de » s'abstenir dans certaines questions d'histoire ou de doctrine, lorsqu'on » se propose un autre but que le vrai; mais la science n'a rien de commun » avec la politique: elle n'en connaît ni les ménagements, ni les compro- » mis. Tout autre intérêt que celui de la vérité lui est indifférent, tout » autre joug lui est intolérable. Quoiqu'en ait dit Fontenelle, si j'avais la » main pleine de vérités, je me hâterais de l'ouvrir, par respect pour le pu- » blic d'abord, et aussi dans la conviction profonde que toute vérité est » toujours et partout bonne à dire. La philosophie est, par la grandeur et » l'importance de ses problèmes, la première des sciences, pourvu qu'elle » porte dans toutes ses recherches cette sincérité inflexible, qui est la » probité du savant. Mais pour peu qu'elle obéisse à des intérêts de parti, » ou à des convenances de situation, elle perd tous ses titres à l'estime » et à la sympathie du public: *Odi profanum et arceo!* L'homme qui se » croit la mission de chercher et de répandre la vérité, est coupable de » la taire, plus coupable encore de l'ajuster à ses calculs. Mieux vaut la » passion que l'intérêt dans le domaine de la philosophie. La passion égare » et trouble la science, mais elle ne la dégrade pas; l'illusion qu'elle pro- » duit peut tromper une conscience honnête sans la fausser. — Et sans » faire ce honteux métier de sophiste, si le philosophe, par amour de la » paix, souci du repos, goût de la discipline, respect mal entendu des » croyances générales, ajourne, atténue ou voile ses opinions, il manque » à son premier devoir. Il ne faut pas confondre la modestie avec la fai- » blesse, ni la sagesse du penseur avec le mensonge de l'écrivain. Autant » la recherche de la vérité exige de prudence dans les méthodes, d'oubli » de soi-même dans la contemplation de la réalité, de déférence aux gran- » des traditions, autant l'expression de cette vérité si laborieusement » conquise doit être ferme, loyale et libre. Nulle ambition personnelle, » nul orgueil, nul souci de notre propre originalité; mais une confiance » intrépide dans les forces de la raison humaine, un désir insatiable de lu- » mière, et, par-dessus tout, le goût de la libre méditation. L'écueil de la » philosophie dans ces tristes jours, n'est pas la témérité, mais l'équivo- » que et la fausse prudence. Il ne s'agit plus, hélas! de modérer la fougue » de la pensée individuelle, mais de la ranimer, de la relever de son dé- » plorable abattement. Qu'est-ce que la règle sans la liberté? qu'est-ce » que l'unité sans la vie? Rien ne serait plus propre à maintenir l'anar- » chie des esprits, sous l'apparente discipline des volontés. Est-ce que la

dita intelligenza del Mamiani non mostra di aver più un ideale, a cui intenda con occhio fisso e volo sicuro; ed è costretta a camminar tentone, e a lottare con sè medesima. Egli proclama la sua ortodossia, mentre sfida le scommuniche del papa; professa l'immutabilità del dogma, e non par che ammetta l'eternità delle pene; chiama inalterabili i principj della morale catolica, e scrive l'atto d'accusa del clero; si dice democratico, e fa guerra alla republica; s'intitola progressivo, e combatte il socialismo; vagheggia la libertà de' popoli, e propugna i diritti dei re; si fa apostolo della filosofia, e non vuol intaccare la teologia della chiesa. Oh no, non era questo il ri-

» science a fini son œuvre? est-ce qu'elle n'a plus laissé de nuages, de
» mystères, d'incertitudes, d'objections sur les éternels problèmes de la
» pensée, Dieu, l'homme, le monde? Le progrès des solutions n'en doit
» pas faire méconnaître les imperfections et les lacunes. Chaque grande
» époque philosophique a repris ces solutions pour les développer, les
» approfondir, les transformer. Dans un temps où l'indifférence la plus
» complète se cache sous les convictions officielles, où l'impuissance
» abuse de l'autorité du sens commun, il est urgent de ramener sur la
» scène philosophique les questions que la politique en a écartées, et de
» les résoudre, avec le respect des traditions, mais avec le dévouement
» dû à la science et à la vérité. Que toute doctrine se produise librement;
» que toute idée se fasse jour. La vérité est au prix de l'erreur. D'ailleurs
» l'erreur passe, et la vérité reste. — La société des esprits n'arrive à
» l'unité que par la liberté, à la paix que par le concours de toutes les
» pensées indépendantes. Pourquoi s'inquiéter outre mesure de la divergence des doctrines? La vérité est comme la lumière: toutes les intelligences ne la voient pas sous le même aspect, et, lors même qu'il y a
» égale intuition, elles ne la réfléchissent pas également. Mais qu'importent les différences? En créant le monde des esprits, Dieu lui a imposé
» des lois, auxquelles nulle liberté ne peut se soustraire; il lui a tracé des
» limites, que la spéculation la plus hardie ne peut guère dépasser, à moins
» d'insigne extravagance. Que les ennemis de la philosophie se défient de
» ses œuvres, s'alarment de ses efforts, eux qui proclament la raison humaine impuissante et déchue; qu'à tout propos ils évoquent le spectre
» de l'anarchie et la fausse image de l'autorité pour décourager et *abêtir*
» les intelligences; ils sont dans leur rôle, et nul ne s'étonnera, ni ne
» s'indignera de leur jeu. Mais que la philosophie elle-même, par crainte
» de l'erreur et de la discorde, en vienne à renoncer à la recherche sérieuse
» de la vérité; que pour ne pas tomber elle se tienne immobile; qu'elle
» se condamne au silence pour n'effrayer ou n'inquiéter personne; qu'elle
» consente à ne plus vivre pour faire tolérer sa passive et inutile existence, c'est une sagesse que ses amis ne lui conseilleront jamais. »

novamento, che la filosofia italica domandava! Questo non era il risultato scientifico, che l'Italia s'attendeva da un Mamiani! Ed il suo cuore, che arde di tanto amore per questa patria infelice, potrà dunque soffrire ch'ella cominci a disperare anche di lui?[1]

IX.

Ora mi convien toccare di un altro scrittore, che ultimo levò tra noi un alto grido di riforma. E chi non conosce quel genio della contradizione e del paradosso, che ha nome Vincenzo Gioberti? A chi non son note le dottrine di un uomo, che riuscì co'l prestigio della sua parola ad affascinare per alcun tempo le menti italiane? Chi più ignora oggimai di quanti equivoci sia stata cagione all' Italia la penna di quello scrittore, che dessa avea salutato novello precursore di una redenzione novella? E nondimeno pochi ingegni potrebbe vantare la nostra letteratura superiori o pari allo smisurato ingegno del Gioberti. Il quale diè tali prove del suo valore nelle diverse materie da lui prese a trattare co' suoi primi scritti, che se non giustifica pienamente, scusa almeno l'entusiasmo prodigioso, onde venne dai popoli accolta e venerata la sua voce. Nelle speculazioni di metafisica e di teologia, nelle discussioni di storia e di critica, di filologia e di estetica, di morale e di diritto, di politica e di economia, egli adopera uno stile ed una favella, che rivelano ad ogni tratto la rara potenza di un egregio intelletto e la mano maestra di un eccellente scrittore. Ma poi, penetrando più al fondo delle sue dottrine, che disinganno, che sdegno succede al primo senso di ammirazione! Gioberti si annunzia ristoratore della filosofia italiana; e incomincia la sua gran riforma con la teorica del sopranaturale, della rivelazione, e della creazione; con l'elogio del papato, del chericato, e delle congregazioni romane; con l'anatema al progresso, alla democrazia, alla rivoluzione. Per lui rinovare la filosofia non è altro che richiamare lo spirito umano alle idee dei secoli trascorsi, rimettere in vigore l'arbitrato spirituale della chiesa, e ristabilire l'unità ca-

[1] Vedi la nota *A* in fine dell' Introduzione.

tolica del medio evo. Per lui il più gran nemico dell'Umanità è il razionalismo, che s'incarnò in Lutero per abbattere l'autorità della chiesa, in Descartes per demolire l'infallibilità della Bibbia, e in Kant per annullare la validità della metafisica cristiana. Ond'egli deduce, che la restaurazione della filosofia in Italia, anzi in Europa, non può esser altro che un regresso verso i principj e le instituzioni della catolicità, e un'abjura di tutte le innovazioni fatte dagli ultimi quattro secoli nella scienza civile, politica, e religiosa. Tale si fu la tattica riformatrice del Gioberti sino al 1844.

Indi il corso delle sue idee piglia un'altra direzione. Il bersaglio, a cui mirano i suoi scritti del secondo periodo, non è più la rivoluzione francese, nè il protestantesimo alemanno; egli è un nemico domestico e intestino: il gesuitismo. E il Gioberti fa uno spreco infinito d'eloquenza, di storia, di ascetica, di critica, e di teologia per convincere l'Italiani, che a rigenerare presso di loro la filosofia, ripurgare la religione, riforbire la chiesa, riformare li studj, e ottenere il primato morale fra le nazioni, basta una cosa sola: abolire i gesuiti. Ma il papato rimane tuttavia per lui palladio della libertà, il clero custode della scienza, la chiesa educatrice dello spirito, la teologia regina delle coscienze, il catechismo arbitro del progresso umano. Cotale fu la strategía del riformatore sino al 1850.

Allora il suo pensiero intraprese un'altra evoluzione, che non è ancora compita; e chi sa mai quando, come, e dove finirà? Egli ha sentito finalmente, che la sua decennale omelia aveva, tra i molti altri, questo difetto assai grave, che parlava un linguaggio a'nostri tempi non usato più, nè inteso da nessun popolo civile. Si fece adunque ad ascoltare una volta la favella del nostro secolo; non gli dispiaque più, e non indugiò a valersene per annunciare all'Italia, che fra i bisogni e le idee oggidì prevalenti nel mondo primeggiano queste due: *maggioranza o predominio del pensiero, e riscatto o redenzione della plebe.* Le quali formule, a tradurle in lingua commune, significano appunto razionalismo e socialismo: due parole, che racchiudono in sè tutto il programma dell'avvenire, e contengono tutti i germi della vita nuova, cui l'Umanità anela con

irresistibile impulso. Ma il Gioberti, fecondera egli questi germi? Svolgerà questo programma? Io lo desidero, ma (oh, possa il mio cuore ingannarmi!) non lo spero. Fra le doti maravigliose, di cui è a gran dovizia fornita la sua intelligenza, gli manca forse quell'una, che sola può dello scrittore far un apostolo, e del filosofo un riformatore: cioè il culto esclusivo, passionato, e religioso del vero. Perocchè le variazioni dottrinali, che il Gioberti percorse appena in dodici anni, fanno testimonianza di un'incredibile versatilità di opinioni e di credenze; e mostrano aperto, che s'egli non postergava turpemente il vero ad ignobili e abjette passioni, lo subordinava però diplomaticamente a certi riguardi personali, a certe opportunità e convenienze, che ne offendono pur sempre e ne profanano la santa maestà e l'adorabile bellezza. Per lui il vero fu mezzo, e non fine; e invece di professarlo come una religione dell'anima sua, ei lo fece servire come un artifizio a'suoi politici disegni. E adesso chiami pure accortezza e prudenza l'aver un tempo lodate persone, che il suo cuore detestava; raccommandate instituzioni, che la sua coscienza aborriva; sostenute dottrine, che il suo intelletto repudiava; proclamati principj, che la sua ragione conoscea vieti, falsi, e perniciosi: ma sapia, che la publica opinione condanna quell'accortezza come menzogna, e vitúpera quella prudenza come un commercio illecito e un trafico scandaloso di ciò che havvi di più sacro e inviolabile al mondo: il proprio convincimento! Ma con la verità, siccome li antichi soleano dire in rispetto a Dio, con la verità non si scherza impunemente. E duolmi forte che l'agitazione delle lutte politiche non abbia lasciato al Gioberti tanto di calma e serenità d'intelletto, da poter equamente ponderare il giudizio definitivo, che di lui e delle sue opere ha portato l'Italia; e gli abbia steso un velo così fitto dinanzi agli occhi, da fargli scambiare il voto della nazione co'i complimenti privati di qualche suo parziale o adulatore: poichè altrimenti ei dovrebbe aver già riconosciuto, che la verità s'è di lui vendicata. Egli non ebbe fede in lei; non s'inspirò da lei sola; non si propose lei sola per iscopo e mercede: e il cuore d'Italia s'è ritirato da lui. Tutti, amici e nemici, l'osservano con difidenza e sospetto; e la sua parola, ch'ebbe un dì tanta ef-

ficacia su li animi de' suoi concittadini, ha già perduto ogni prestigio; suona indifferente a molti, ed a moltissimi ingrata; in chi desta il riso, in chi l'ira, e in chi la compassione. Il suo apostolato è dunque finito; ed egli, spettacolo tristo, ma instruttivo, è ora condannato a sopravivere alla sua gloria, ed a vegliare su la tomba della sua fama. [1]

X.

Queste brevi considerazioni intorno al merito filosofico di Galluppi, Rosmini, Mamiani, e Gioberti, mi dispensano dal discorrere partitamente di altri autori moderni che trattarono di filosofia; perocchè quelli sono fuor d'ogni dubio e per rinomanza e per ingegno e per sapere i più chiari e celebrati; e questi o seguirono da semplici espositori le loro vestigia, o non aggiunsero nulla di proprio alle dottrine communi delle scuole. Io mi passo adunque di Baldassare Poli e di Salvatore Mancino, scrittori mediocri ed eclettici, [2] che vogliono annoverarsi fra i compilatori più presto che fra li autori, siccome quelli che non hanno nè pur tentato di innovare alcuna cosa, nè di spingere avanti o indietro la scienza, e stettero paghi di

[1] * Vedi la nota *B* in fine dell' Introduzione.

[2] Anche in Francia, dov' ebbe culla e voga maggiore, il moderno ecletticismo ormai ha perduta la causa. Ecco il giudizio severo, ma giusto, che ne pronunciava uno de' più valenti professori dell' Università di Parigi, AMEDEO JACQUES: « On peut prendre ce mot (l'éclectisme) dans un » bon sens. Mais je déteste et je repousse de toutes mes forces ce que le » plus illustre représentant de l'éclectisme contemporain (V. Cousin) a » accumulé sous ce terme. Il en est venu de nos jours à signifier d'abord » la substitution systématique de l'histoire à la science et de la critique à » l'inspiration ; en politique, les expédiens préferés aux principes, et le » fait mis au-dessus du droit ; en tout, l'étude et la restitution du passé à » la place du souci et de la préparation de l'avenir. Il signifie pis encore; » à savoir : une alliance impossible entre la foi et la raison, c'est-à-dire » je ne sais quel inexplicable compromis entre l'esclavage et la liberté, » une perpétuelle capitulation de conscience. Il veut dire enfin, en histoi» re, apologie du succès, nécessité et, partant, légitimité de ce qui a été » et de ce qui est. Signaler ces doctrines, c'est les réfuter ; les dépouiller » du prestige dont l'éloquence a su les entourer, c'est en mettre à nu le » faux et l'odieux. » — *Essais de philosophie populaire*, art. 2. (LIBERTÉ DE PENSER, *num.* 38. — *Janvier* 1851.)

raccogliere in un manuale ad uso degli studenti e sotto forma elementare le materie dell'insegnamento officiale; — di Giuseppe Bianchetti e Silvestro Centofanti, pensatori egregi e buoni scrittori, il primo de' quali trattò solamente alcune questioni più tosto di metodo che di dottrina, ed ebbe della filosofia un concetto così meschino che la confinò entro uno sterile eclettismo, persuaso che *il pensiero umano sia giunto in filosofia a quelle estreme proposizioni, oltre alle quali non è possibile un passo, un solo passo più avanti;* e il secondo rivolse più specialmente i suoi studj alla storia della filosofia, e in una breve scrittura su la verità delle cognizioni umane diede a divedere, com' ei non apprezzi degnamente i grandi risultati del pensiero moderno, nè intenda punto le presenti condizioni intellettuali e morali dello spirito umano, che danno alla scienza un nuovo indirizzo, e portano nella filosofia un nuovo ordine d' idee; — di Antonio Giusti, Alessandro Pestalozza, e Antonio Corte, de' quali il primo s' attenne generalmente alle prette dottrine della scolastica, e li altri han compendiato in un corso elementare la filosofia rosminiana; — dei reverendi PP. Luigi Dmowski, Matteo Liberatore, e Luigi Tapparelli, i quali non essendosi accorti, che filosofo e gesuita sono le due professioni più repugnanti fra loro e i due termini più contradittorj, di cui faciano menzione le storie e i dizionarj, filosofarono teologizzando, e fecero violenza alla ragione umana per obligarla a servire la logica, la metafisica, l' etica, e il diritto della loro Compagnia.[1]

XI.

Egli è dunque un fatto indubitabile, che l' unica filosofia dominante in Italia è il dogmatismo della scolastica; e quei miglioramenti, che vi furono introdutti dalla scienza moderna, non toccano punto la sustanza e il corpo del sistema dottrinale, ma solo il metodo della trattazione, l' ordine delle materie, la forma delle dimostrazioni, o la maniera di spiegare alcuni fatti parziali dello spirito e alcune leggi secondarie della natura. Vuol dire che i principj vengono sempre dati

[1] * Vedi la nota C in fine dell' Introduzione.

a priori dalla teologia, e le conseguenze pur fissate sempre *a priori* dalla chiesa: conseguenze e principj, che le nostre scuole devono accettare e professare in forza dei codici e delle leggi spirituali e temporali che ci governano. Così tutta l'opera della filosofia consiste nell' andar a pescare dove che sia qualche termine medio, con l' ajuto del quale si possano connettere insieme e fortemente incatenare quei principj e quelle conseguenze in lunghe serie di sillogismi, a cui poscia si dà il titolo abusivo di dimostrazioni. Occorre bensì, e di frequente, che provata per medio termine una verità certa ed evidente, ne risultano due premesse, le quali condurrebbero a negare assolutamente la conclusione prefissa come falsa ed assurda; ma che? La legge della filosofia cristiana non è suggetta, ma superiore alla logica; e in tali casi prescrive, non già di raddrizzare la conseguenza a norma delle premesse, bensì di riformare le premesse a tenore della conseguenza. Che sia questa la condizione del nostro publico insegnamento di filosofia, già il Manzoni ce lo attestò per conto del sistema rosminiano; ed in tesi più esplicita e generale ne lo accerta il P. Tapparelli con edificante ingenuità: « La filosofia catolica ha obli- » ghi inestimabili alla rivelazione, da cui in molti articoli » ha la certezza assoluta prima ancor di trovare la dimostra- » zione. »[1] Ora questa *filosofia catolica* è l' italiana; e questi molti articoli sono tutti i teoremi fondamentali di ontologia, cosmologia, e antropologia; sono, cioè, in sustanza tutta la filosofia. Dunque no, in Italia non esiste filosofia fuorchè di puro nome; e il rimprovero che ne facea V. Cousin, con buona pace del Tapparelli, è troppo giusto: noi siamo ancora *dans les liens de la théologie.*[2]

[1] *Saggio teoretico di diritto naturale,* not. 24.

[2] E sembra bene, che li stessi *filosofi italiani catolici* se ne vadano a poco a poco persuadendo, ed incomincino a confessarlo con una schiettezza veramente insolita ed insperata. Nell' opuscolo di recente uscito alla luce sotto il titolo di *Alcuni schiarimenti scientifici sul dogma della Creazione,* Pisa 1851, ecco come uno scrittore eminentemente catolico riconosce l' intima e naturale dipendenza della *sua* filosofia dalla Bibbia: « Parliamo » senza pregiudizj. È un fatto che noi catolici diamo qualche luogo nella » scienza a uno schiarimento su la rivelazione; più o meno, meglio o peg- » gio, tutti ci teniamo obligati, come siamo senza dubio, a dir una parola

Nè io intendo con ciò di affermare, che tutti quelli articoli di *filosofia rivelata* sieno falsi; o che la filosofia razionale debba cominciare a negarli tutti per elevarsi a dignità di scienza, e negarli per ciò solo che rampollano dalla teologia: ma voglio bensì avvertire, che una scienza, la quale crede a' suoi principj su la fede di un' autorità religiosa, e trae l'assoluta certezza de' suoi teoremi dalla parola di una rivelazione divina, non è filosofia. In filosofia l' unico giudice competente e sovrano di ogni dottrina è la ragione; e alla sola ragione s'appartiene trovare e discutere con piena libertà e totale indipendenza non pure le dimostrazioni, ma anco i teoremi; non che le conseguenze, ma eziandio i principj: altrimenti il titolo stesso di filosofia diviene una derisione. Adunque la ragione disamini e conchiuda: e se le sue conclusioni s'accorderanno con quelle della teologia, noi le accetteremo; se a quelle re-

» nelle instituzioni in proposito della religione cristiana. Ora la religione » cristiana e la rivelazione, da cui quella riceve ogni valore, non ponno » trattarsi filosoficamente, senzachè tocchiamo il loro principio, che è il » dogma e la necessità de' dogmi. E co' dogmi direste che la Bibbia non » ha che fare? (§ V, pag. 43). » Indi osserva, che nel corso di filosofia converrebbe *supporre la Bibbia, l' autorità sua, e la sua conservazione nel mondo* (ibid., pag. 44); considerare *fino da principio che ci mettiamo a tracciare le istituzioni, come la rivelazione e il dogma divino debbono far parte dell' insegnamento insieme coll' altre materie proprie della scienza* (ibid.); e non avere *difficultà, trattando la psicologia e la dottrina della parola, di citare la Bibbia* (ibid.). E tanto egli è convinto della utilità e necessità di questo processo filosofico-catolico, ch' ei non sa posare la penna senza inculcarlo un'altra volta a' *maestri* sotto forma di un consiglio pratico (§ XI, pag. 105): « La commune degli autori catolici, che oggidì publicano li elementi di filo- » sofia, suole riconoscere il dovere che ha di toccare nella teologia razio- » nale il fatto più certo e più importante nell' universo (!!!), che è quello » della rivelazione e della chiesa cristiana. Ma tutto questo trattato suol » rimandarsi alla fine delle instituzioni; e qui cade la mia avvertenza. E » di vero, se le verità non assolute non sussistono che per la creazione, » e li stessi veri assoluti non sono a noi conoscibili che per l' effetto » della creazione; e se la creazione, che in tal maniera appoggia tutte le » nostre cognizioni, non che tutto lo scibile, è bensì capace di esser difesa » nella scienza (??), ma non mai d' esservi piantata per la virtù della » scienza stessa, cioè come una conseguenza di nessun altro vero scien- » tifico; non sarebb' egli giusto e ragionevole più di tutte l' altre cose il » mandare un poco più innanzi la dottrina della rivelazione catolica, dalla » quale esso dogma è somministrato primitivamente nella scienza? »

pugneranno, noi le accetteremo egualmente, e lasceremo a' teologi la briga di conciliare la rivelazione con la ragione. Per noi la sentenza della ragione è inappellabile; e nessuna autorità, umana o divina, gli è tutt' uno, ha valore di alcuna sorte in filosofia, se non in quanto concorda co' i dettami della ragione. Piacemi di poter illustrare questo punto capitalissimo con un bell'argumento del P. Tapparelli. Il quale a giustificazione dei « filosofi italiani catolici, i quali credono prima per » fede molte di quelle verità, che con la ragione poscia ren- » dono evidenti; » osserva questa essere appunto « la condi- » zione di tutti i filosofi, che prima hanno creduto o ai sensi » o all' autorità ec., poi hanno dimostrato co 'l raziocinio. »[1] E tanto mi basta; chè io non domando e non inculco altro che questo: trattino i filosofi la rivelazione e la fede catolica, come il senso e l' autorità. Or bene, havvi nessuna legge che imponga alla ragione de' filosofi l' obligo di ammettere e dimostrare tutto ciò, ch' essi prima credevano su la testimonianza dell' autorità o dei sensi? No, nessuna. La filosofia che dee fare adunque di tutte quelle credenze primitive, cui la mente acconsentiva in grazia del senso o dell' autorità? Le dee sottoporre tutte alla critica della ragione; e quelle che la ragione approva, ritenere; quelle che la ragione condanna, repudiare. Se dunque il P. Tapparelli ne concede che la filosofia tratti le credenze attinte alla rivelazione con quel metodo stesso ch'ella adopera nel discutere le credenze provegnenti dall' autorità o dai sensi: allora, sì, concederò anch' io di buona voglia che *la condizione di catolico e d' italiano* non escluda essenzialmente quella di *filosofo;* e riconoscerò possibile per lo innanzi la fondazione e l' incremento di una scuola filosofica italiana. Ma quella *condizione*, che il R. Padre ne concede a parole, ci fu mai in effetto concessa? Ci fu ancora concessa da un solo ordine di frati, da un sinodo di preti, da un concilio di vescovi, da un magistrato di polizia, da un codice di Stato, da un ministero di corte? E se non fu, se non è, che cosa prova il ragionamento del Tapparelli? Prova questo per appunto, che *la filosofia catolica italiana* è così ragionevole, come sarebbe una fisica, la quale dovesse dimostrare che le illusioni

[1] Loc. cit.

de'sensi, a cui crede il fanciullo, sono realmente leggi di natura; o come sarebbe una storia, la quale fosse tenuta a provare, che tutte le favole antiche e moderne, a cui crede la donnicciuola, sono fatti reali. E questa volta, lode al cielo! il gesuita dice la verità. Tal è precisamente, in questa terra sventurata d' Italia, la sorte della filosofia.[1]

[1] L'eloquente E. Quinet, miglior conoscitore ed amico dell' Italia che molti sedicenti italianissimi, già fin dal 1844 portava un giudizio non dissimile intorno a' nostri filosofi ed alla nostra filosofia: « Si les paroles » que je vais prononcer ne sont pas emmieliées, je désire qu'elles soient » reçues comme celles d'un homme qui a prouvé maintes fois ici son » amour pour ce pays (*l'Italia*). Le moyen de ne pas être frappé de voir la » philosophie italienne entrer aujourd'hui dans le piège de l'ultramonta» nisme! Jusqu'ici, sons toutes sortes de formes, elle avait incessamment » protesté, même en dépit des poëtes, contre la destruction de la société » civile. Si les faits étaient accablants, du moins le droit était maintenu. » Il restait à l'Italie moderne une seule chose, l'indépendance intérieure » de l'esprit. Or ses écrivains conspirent aujourd'hui à lui ôter ce dernier » refuge. De la meilleure foi du monde, les Rosmini, les Gioberti, les » Troya, les Balbo, mettent tout leur talent à détruire par la raison l'em» pire de la raison; renversant cette liberté interne de l'esprit humain, » ils donnent à leur pays, sans le savoir, autant qu'il est en eux, le coup » de grâce. Si encore ils étaient originaux et novateurs dans cette servi» tude volontaire! Mais non! ce chemin stérile a déjà été parcouru; ils » répètent à satiété ce qu'ont exposé avant eux, M. de Maistre à Saint-» Pétersbourg, M. de Bonald dans l'émigration, Gœrres à Munich, Gunther, » Schlegel à Vienne. Dans le pays des hardiesses de l'intelligence, ils se » rangent à l'arrière-garde du passé. Sans qu'ils le sachent, le fardeau des » idées autrichiennes pèse sur eux: ils emploient leur force à s'enchaîner » encore. Je crois voir des gens, dont le bras droit est garrotté, et qui se » lient le second, par instinct de symétrie. Pour se délivrer du double » joug, l'Italie a besoin plus qu'aucun autre peuple de l'explosion d'un » esprit nouveau; et c'est le principe même de la pensée qu'ils enchaînent, » persuadés que lorsque l'esprit se sera démis entre les mains de la pa» pauté, il aura justement alors la force électrique de briser la pierre du » sépulcre! O illusion de la défaillance! Ne s'élèvera-t-il personne dans » la grande tradition nationale pour jeter un cri capable de percer les mu» railles des Alpes, et d'empêcher ce suicide réfléchi! Philosophie prison» nière! captivité du dedans et du dehors, du temporel et du spirituel! » double nœud de l'Empire et de Rome! Quel mot faut-il prononcer, Ita» liens, pour vous rendre lumineux dans votre langue ce qui est plus clair » que le jour dans la nôtre? C'est que si aux chaînes du corps vous » joignez volontairement, scientifiquement, les chaînes de l'esprit, il ne » peut plus y avoir parmi vous ombre de peuple. » — (L'Ultramontanisme, *lect.* 9.)

XII.

Ma le condizioni della religione sono forse migliori? Oh! qual cuore italiano non si sente compreso d'orrore, davanti al miserando spettacolo che offre al mondo la nostra patria? La quale è condannata a professare di forza una religione, in cui non ha più fede; e quindi a prostituire publicamente l'anima e la coscienza ad un culto, per cui non ha più nè riverenza, nè amore! — Noi viviamo sotto l'impero della *Religione di Stato;* e l'unica religione di stato è il catolicismo. Ma la parola *catolicismo* è una di quelle che si tirano a significare concetti varj, disparati, e sovente contradittorj; e sotto il titolo commune di catolici si annoverano uomini ed instituti, che professano dottrine in molti e gravi articoli affatto contrarie. E a' nostri giorni singolarmente, in cui le questioni religiose han sollevato cotanta agitazione nella massima parte d'Europa, le professioni di fede catolica si vengono moltiplicando con incredibile varietà e discrepanza, talchè pajono tante oggimai le specie di catolicismo, quante sono le teste degli scrittori o le bandiere delle sètte. Chi fa del catolicismo un sinonimo di papa, chi di gesuita, chi di casista, chi di curiale; per alcuni esso consiste nella mistica, o nel giansenismo, o nelle massime gallicane, e per altri ne' canti, nei suoni, nelle luminarie, nei paramenti del tempio; questi lo riduce ad alcuni dogmi di fede, costui ad alcuni precetti di morale, e colui ad alcune pratiche del culto; certuni fondano su di esso il despotismo e l'aristocrazia, certi altri la libertà, la republica, e il socialismo; v'ha infine chi riconosce per suo codice il bollario, chi le decretali, e chi la Bibbia e l'Evangelio. E quello che è più edificante e piacevole ad un tempo, ciascuna fazione taccia d'eresia e di scisma le altre; e tutte in nome della stessa fede si anatematizzano a vicenda tra loro, e si condannano piamente all'inferno. Entrando io dunque a discorrere della religione, convienmi innanzi tratto determinare il significato proprio della voce *catolicismo*: senza di che il ragionamento correrebbe sempre vago ed ambiguo; e le conclu-

sioni, che ne inferissi, non potrebbero avere nessun valore positivo.

Per buona ventura io non ho da inventar nulla: la definizione legitima, e sola legitima, del catolicismo già venne data, or fa tre secoli, dall'unica autorità competente, si ch'io non intendo, a dir vero, come sia possibile tuttora fra i catolici una diversità qualunque d'opinione su questo punto. Perciocchè esiste una *professione di fede ortodossa*, publicata da Pio IV conforme alla mente del concilio di Trento, ed accettata e riconosciuta da tutta la chiesa qual legge organica e statuto costituzionale della propria religione; onde tutti i dignitarj ecclesiastici debbono fare questa professione di fede nell'atto di assumere l'officio pastorale, e tutti i fedeli debbono almeno implicitamente tenerla per norma suprema del loro culto. Ora il sistema religioso, che vien espresso da questa formula di ortodossia, consta di quattro elementi distinti, ma indivisi e indivisibili: il dogma, la morale, il culto, e la gerarchia; e tutti li articoli della professione di fede, che concernono ciascheduno di questi punti, sono egualmente necessarj ed essenziali alla costituzione del catolicismo. In prova di che basterammi allegare questo fatto notorio e costante, che in faccia alla chiesa una definizione dottrinale in materia di gerarchia e di culto vale, nè più nè meno, quanto una definizione in materia di dogma e di morale; e per lei è cosi eretico chi nega il sacramento del matrimonio o il primato del papa, come chi rigetta il mistero della Trinità o il peccato originale. Coloro adunque che mettono in campo distinzioni e differenze tra essenza e forma del catolicismo, tra la forma essenziale e l'accidentale, tra la chiesa primitiva e la moderna, tra la fede degli Apostoli e quella dei cardinali, tra la religione della bottega e quella dell'Evangelio ec., sanno essi che cosa fanno? O fanno un gioco di parole senza costrutto, o rendono catolico un sinonimo di protestante e di razionalista. Perocchè, se ammettono nella sua integrità assoluta la professione di fede ortodossa, tutte quelle distinzioni e differenze cadono a vuoto e riescono a nulla; se poi non l'ammettono, essi rompono l'unità, violano l'indefettibilità, distruggono la perpetuità della chiesa; ed in effetto negano l'esistenza medesima del

catolicismo. Deplorabile illusione di questi uomini, che persistono a gridarsi catolici, mentre le loro credenze toccano l'estremo confine del protestantesimo; illusione, che può far onore, se vuolsi, alla pietà della loro coscienza, ma certo fa molto torto al loro buon senso e alla loro perizia nell'adattare alle cose il proprio nome. So bene, che i più si lusingano di trovar nella Bibbia o nel simbolo degli Apostoli una buona ragione per distinguere la chiesa catolica dalla romana; ma questa ragione prova solo, ch'eglino cosi ferventi e sinceri catolici non hanno mai fatto, nè letto la professione della fede catolica. Avrebbero da essa imparato, che un catolico non può intendere o interpretare la Sacra Scrittura se non in quel senso, in cui l'interpreta e l'intende la chiesa, cioè il clero; e che per un ortodosso chiesa romana e chiesa catolica sono sustanzialmente e assolutamente una cosa sola.[1] Laonde una persona, una società, una chiesa qualunque in tanto è e può dirsi catolica, in quanto professa la religione della chiesa romana, cioè le stesse dottrine speculative e pratiche sopra il dogma, il culto, la morale, e la gerarchia; chè il catolicismo riconosce un solo centro, Roma; un solo capo visibile, il papa; e chiunque disconosce questo capo, o si distacca da questo centro, immantinente egli è e debb'essere riguardato da tutto il mondo catolico siccome scismatico, siccome un membro reciso dal corpo, o un ramo divelto dall'albero: ei non è più nella chiesa.[2]

[1] *Sacram Scripturam juxta eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Sacrarum Scripturarum, admitto; nec eam unquam, nisi juxta unanimem consensum Patrum, accipiam et interpretabor. — Sanctam Catholicam et Apostolicam Romanam Ecclesiam, omnium Ecclesiarum matrem et magistram agnosco; Romanoque Pontifici, Beati Petri Apostolorum Principis successori, ac Jesu Christi vicario, veram obedientiam spondeo ac juro.*

[2] Ai neocatolici particolarmente, che si vantano democratici e liberali, ricorderò qui le belle considerazioni che già faceva a questo proposito l'eruditissimo De Potter: « Elle est sublime votre devise : Dieu et la » liberté ! Nous l'adoptons de grand cœur. Mais ce n'est pas là du catho- » licisme. Il n'y a même rien de commun entre elle et lui. Le catholicis- » me, c'est la croyance en la sainte et indivisible Trinité, une et con- » substantielle ; c'est l'acceptation aveugle du mystère de la rédemption, » de celui de l'incarnation, de la virginité de Marie, mère de Dieu, du

XIII.

Egli è pertanto manifesto, che il catolicismo non è propriamente altro che la religione della chiesa romana. Ora quali sentimenti nutra l' Italia per le dottrine e le pratiche di questa religione, la storia degli ultimi anni massimamente

» péché originel qui rend tous les hommes coupables avant leur naissan-
» ce, et permet à Dieu de laisser sans injustice se damner éternellement
» les uns, tandis que sans partialité il sauve gratuitement les autres;
» c'est l'admission d'une providence variable, se mêlant de tout et à tout,
» sans lois ni règles fixes, modifiant sans cesse, avec ses idées et sa vo-
» lonté, l'ordre ou plutôt le désordre des choses de ce monde, où rien n'a
» une cause déterminée, où aucune cause ne produit un effet certain;
» c'est la foi à des saints souvent ridicules, quelquefois abominables; à
» des miracles toujours absurdes, et à un purgatoire, d'où les mérites des
» vivants vertueux ou plutôt dévots ont la vertu de tirer les méchants qui
» sont morts; c'est de croire que tout cela a existé dès le commence-
» ment, et existera toujours; que toujours les chrétiens ont été ce qu'ils
» sont maintenant, ont pensé ce qu'ils pensent maintenant; que jamais
» ils n'ont varié, ni ne varieront dans leurs opinions, pas plus que l'église
» n'a varié dans la doctrine qu'elle leur impose; c'est l'adoption de beau-
» coup de rêveries et d'abominations juives; d'un Dieu repentant et cruel,
» irascible et léger, inconséquent et changeant; d'une cosmogonie gros-
» sière: choses utiles peut-être pour le temps où les législateurs des
» Hébreux en faisaient la base de leur système, mais qu'il est pitoyable
» aujourd'hui d'offrir comme objets de vénération aux croyans qui ont
» embrassé un système essentiellement opposé; avec l'histoire souvent
» très peu édifiante des prophètes, des rois, des prêtres, et du peuple
» juif; c'est surtout la proscription de tout examen, de toute discussion,
» de tout raisonnement, et par conséquent de tout progrès; c'est l'obéis-
» sance passive, toujours et en toutes choses, à l'église représentée par
» un curé, un évêque, et le pape de Rome, chef infaillible de cette même
» église; c'est enfin la pratique minutieuse d'une foule d'abstinences, de
» jeûnes, de dévotions puériles, que le vulgaire commence par placer à
» côté des vertus réelles, et par lesquelles il remplace bientôt toute
» vertu. C'est là ce qu'il vous faut prouver avant tout, et prouver à
» l'évidence, si réellement votre but principal est de soutenir, de restau-
» rer, de régénérer le catholicisme, et non de lui escamoter des adhésions
» au moyen de votre échafaudage philosophique. Après quoi vous serez
» admis à y rattacher votre doctrine, à l'appeler philosophie catholique,
» et à sommer tous ceux qui l'accepteront, à se confesser catholiques
» comme vous. Car c'est là le catholicisme dont vous ne dites mot. » —
HISTOIRE DU CHRISTIANISME, tom. 1, *Introduction*, § I.

l'ha posto in una tal evidenza, che non lascia più luogo ad incertezza o illusione veruna. Badate al clero: la sua parola è divenuta un treno, un'elegia inconsolabile su la tristizia de'tempi, la perversità delle idee, l'invasione dell'incredulità, i mali e le piaghe della chiesa. Dall'enciclica del papa ai sermoni del curato, dalle pastorali de'vescovi alle prediche de'missionarj, dalle conferenze di sacristia agli articoli de'giornali, la voce del clero non fa altro che deplorare le sventure d'Italia, perchè la fede catolica vien meno, e l'empietà è oggimai universale. Ed egli ha ragione; fatti quotidiani e solenni giustificano le sue lamentazioni. Dovunque fu od è libera l'espressione del pensiero e della coscienza, ivi arde aperta la guerra contro il papa, contro i vescovi, contro i riti, contro i misteri, contro il catolicismo; ivi libri ed efemeridi, circoli e società, piazze e teatri altamente bandiscono i principj d'una fede razionale, che sono la negazione recisa della fede ortodossa. E dove la voce della publica opinione è repressa e soffocata, se tace la stampa, non taciono però li atti; e li atti con eloquenza tanto più energica, quanto più muta, attestano pure che il popolo italiano non è più catolico fuorchè di nome; e che se al papa rimangono ancora molti fedeli, considerati in individuo, non può dirsi più che gli sia suggetta, presa in corpo, la nazion

Pronunciando questo giudizio intorno allo stato religioso d'Italia, sento bene ch'io urto di fronte i pregiudizj di molti, l'interessi e le passioni di molti altri; e m'attendo alle loro grida. Ma il gridare che giova? I fatti dipendono forse dalla nostra opinione? O basta forse un nostro giudizio a mutare le condizioni reali di un popolo? Qui si tratta di storia; e la storia, per buona fortuna, non si distrugge con un'audace negazione de'fatti. Ora i fatti generali, ch'io accennava, e che il clero attesta e conferma ogni di publicamente e dapertutto, mostrano abbastanza ad ogni estimatore imparziale, in qual conto al presente sia tenuto dagl'Italiani il catolicismo. E tra i fatti particolari, che sovrabondano, io ne citerò quasi a modo d'esempio due soli, documenti irrefragabili della nostra popolare apostasia.

Tolgo il primo dal Piemonte, paese retto dalla dinastia

di Savoja, che forse è stata sempre la più divota fra tutte le famiglie reali, ed educato per lunghi anni, co 'l doppio insegnamento delle scuole e delle chiese, dai frati e dai gesuiti, che senza dubio sono il più ortodosso fra i varj ceti catolici. Or bene, quando il governo risolvette di abolire certi privilegj ecclesiastici con una legge, a cui Roma fortemente si opponeva, che avvenne mai? Spettacolo nuovo e inaspettato! Da una parte la chiesa, cioè papa, vescovi, canonici, parochi, preti e frati d'ogni colore, che in nome di Dio e della religione catolica condannano la legge, e minacciano d'anatema tutti i suoi fautori; dall'altra parte l'intiero paese, che ride dei sofismi del papa, disprezza i piagnistei del clero, applaude al governo, festeggia il decreto come un beneficio nazionale, e ne consacra la memoria con un monumento. L'altro esempio è ancora più grave: ci venne proprio da Roma! Il popolo romano ode un giorno la fuga di Pio IX, e non si commuove; ode fulminar la scommunica contro li elettori di un altro governo, ed egli corre in folla ad eleggere i suoi rappresentanti, gettando nel Tevere i simulacri della sentenza papale; ode proclamare dal Campidoglio la decadenza del pontefice e la fondazione della republica, ed egli con un grido di gioja, con un inno di libertà risponde al voto della sua assemblea; ode avvicinarsi quattro eserciti sotto le bandiere del papa per rimetterlo in trono, ed egli corre all'armi, resiste, combatte, muore per respingere da sè il regio vicario di Cristo; e il rimanente dell'Italia lo ammira, lo benedice, lo acclama martire ed eroe. Or questi popoli, che celebrano con entusiasmo ciò che la chiesa espressamente condanna; questi popoli, che salutano veri, utili, e sacri i principj medesimi che la chiesa formalmente riprova; dovranno dunque reputarsi ancora catolici?[1]

[1] Leggasi a questo proposito il bello articolo di EMILIO LITTRÈ, intitolato *Expédition de Rome*, nell'opuscolo *Des progrès du Socialisme*, § II: *L'Italie*, osserva l'egregio scrittore, « ne peut être retenue. Quand le so» leil de la civilisation moderne, éclipsant pour jamais celui de la civili» sation passée, se lève si splendide sur l'Europe, est-il clôture tellement » hermétique, qu'elle empêche ses rayons de pénétrer? En toute chose » éclate la discordance entre les Italiens et la papauté restaurée. Rien de » ce qu'elle veut leur persuader ne va ni à leur cœur, ni à leur intelli-

Indarno si vorrebbe eludere il valore di questi fatti opponendo, ch'erano questioni di diritto civile, le quali non toccavano punto la costituzione spirituale della chiesa. Imperocchè il papa sosteneva il contrario; tutti i vescovi unanimemente facevano eco al papa; e quando l'episcopato con alla testa il pontefice pronunciano un giudizio dottrinale, questo giudizio per ogni catolico è la verità, è la voce dello Spirito Santo; e rifiutarlo è apostatare. E poi, fossero pure articoli di disciplina, senza relazione a dogma veruno: riman fermo tuttavia, che la chiesa o il papa comandava; i popoli non vollero obbedire; e il negar obedienza al papa o alla chiesa è apostatare.

Posti adunque da un lato coloro, che si mantennero fedeli alla loro professione ortodossa, e dall'altro coloro che l'han rinegata, se non a parole, co'i fatti; a che si riduce più il catolicismo in Italia? Vero è, che i geografi seguono tuttora ad assegnargli oltre a ventidue millioni di seguaci; ma la loro statistica non conosce altra norma che i registri di battesimo; e loro basta l'animo di classificare tra i catolici chiunque trovasi inscritto su i libri parochiali. Con questa regola d'aritmetica i millioni s'ottengono presto, in verità: ma i millioni di che? Di nomi, e nulla più. I millioni di credenti sono ben altra cosa; e per trovarli fa d'uopo consultare, non i registri delle loro parochie, sì li atti della loro vita. E li atti publici, solenni del popolo italiano non parlano chiaro abbastanza?

Ma dato pure, che ad ogni modo parecchi millioni di seguaci possa contar tuttavia la catolica religione in Italia, questa somma vuol essere ridutta al suo giusto valore. Perciocchè volendo apprezzare il credito e l'efficacia, che ha una credenza od un culto presso di qualche nazione, conviene valu-

» gence ; rien de ce qu'ils désirent le plus vivement ne lui est suppor-
» table. Ils repoussent avec dédain ce qu'elle offre ; elle foule aux pieds
» avec colère ce qu'ils honorent. Indépendance nationale, liberté politi-
» que, réformes sociales, idéal brillant qui entraîne les Italiens, tout
» cela est invention diabolique et damnable suggestion, contre quoi
» pourtant des armes étrangères valent mieux que des bulles. Autrefois,
» les bulles valaient mieux que des armes ; mais alors.... »

tare piuttosto il peso che il numero di coloro, i quali se ne professano settatori; poichè tutta la forza dell'argumento consiste nel grado di convincimento ragionato e riflessivo, che rappresentano li atti della loro vita religiosa. Or chi sono mai, per la massima parte, quelli che si tengono ancora suggetti al simbolo ed all'autorità della chiesa romana? — Sono i ceti più miseri ed inculti del popolo, e singolarmente le donne ed i campagnuoli: gente che di religione a mala pena sa quel tanto che ne apprese dal catechismo e dal curato; ed è cattolica per la sola ragione che naque e vive in paesi governati dalla religione de' papi, laddove sarebbe stata con egual sicurezza e pertinacia, protestante, turca, pagana se fosse nata a Londra, a Berlino, a Costantinopoli, o alla China: per loro adunque il catolicismo è un affare di geografia. — Sono molti del medio ceto, che professano il catolicismo, perchè è la religione officiale e dominante dello Stato che li mantiene; l'assenso de' quali non è mica un atto morale e religioso, ma un calculo d'interesse e d'ambizione; onde se, mutate le vicende politiche, il governo abolisse domani il culto catolico per inaugurare quello di Confucio, di Maometto, o di Lutero, essi fermi ed intrepidi al loro posto caugerebbero di fede ad ogni rivoluzione, purchè rimanga salvo il diritto dello stipendio.[1] — Sono quasi tutti i membri del partito clericale, e delle varie e moltiplici loro società, confraternite, congregazioni; pe'quali il catolicismo è non solamente un pascolo assai pingue, una fonte copiosa d'onori e di ricchezze, ma altresì una cotale necessità fondata parte su l'abitudine e la professione, parte su l'ignoranza, il fanatismo, e la paura; sicchè la religione diventa per essi un affar d'etichetta o di mestiere; e allora si difende il papa, si esalta la chiesa, si fa pompa di zelo e di pietà, in grazia dell'abito talare, del cappuccio, del cappello, o della gonna che s'indossa.

Ma questa pratica di un culto, raccommandata unicamente dall'ignoranza, dallo stipendio, e dalle convenienze del proprio carattere, dell'abito, della famiglia, del titolo, del grado, merita pur il nome di credenza? E se no 'l merita, a che mai

[1] * Vedi la nota *D* in fine dell'Introduzione.

si riduce il catolicismo in Italia? Esso, religione officiale di tutti li Stati, è dunque la credenza di una minima parte de' cittadini. E se tale apparisce in Italia, dove ha sede e dominio il papato, che sarà mai negli altri paesi, dove non è religion dominante, ma setta e partito? La chiesa romana comincia dunque a contradirsi fino dal titolo; poichè si chiama catolica, cioè universale, laddove nella vita dell' Umanità occupa ora quel posto medesimo che la Republica di San Marino tiene fra l' imperi.

XIV.

La conseguenza effettiva di questo stato di cose è troppo evidente: l' Italia non ha più una religione nazionale. Moltissimi han rinunciato ad ogni sorta di culto; e quel culto esterno, che molti professano ancora, è per la maggior parte mecanismo, abito, finzione, passatempo: solo in pochissimi è sentimento di pietà cristiana. Ma questo stesso sentimento di quei pochissimi è religione? Due sono i caratteri essenziali della religione, siccome d' ogni altra virtù morale: il primo, che si conosca la verità e la bontà di quel che si crede o si opera; il secondo, che si creda e si operi per libera elezione del cuore. Adunque, libertà d' esame, senza di cui non si può avere una certezza ragionevole della verità e della bontà de' proprj atti; e libertà di coscienza, senza di cui li atti del culto non sarebbero liberi, e quindi nè religiosi, nè virtuosi, nè umani: ecco le due condizioni necessarie acciocchè la pratica di un culto sia una religione. Ma in Italia non s' ebbe ancora nè l' una, nè l' altra. Perocchè ne' paesi catolici la religione non viene eletta e abbracciata liberamente dall' uomo, sibbene imposta e infusa al bambino, il quale si trova così vincolato l' intelletto e il cuore da una credenza fatale, prima ch' ei possa intendere nulla di Dio, di sè stesso, e della vita. Fatto adulto, cresce la violenza e la tirannia religiosa; poichè lungi dall' esser libero di sè per accettare, o no, li obligbi che a sua insaputa gli venivano imposti co 'l rito battesimale, egli è tenuto ad adempirli in forza di leggi canoniche e civili, che sanciscono un' obligazione iniqua con pene immorali ed

esecrande.[1] E se l'ombra del dubio gli s'affaccia alla mente, s'insinua nel cuore, agita lo spirito, conturba la coscienza; se tutte le grida de' catechisti, tutte le argumentazioni de'teologi, tutte le minacce de' confessori, non che dissipare l'inquietudine, la rinforzano e l'aggravano continuamente; non importa: egli è legato; l'anima sua è schiava; un dubio solo, cui acconsentisse, lo farebbe reo d'apostasia; tutta la libertà, che gli è concessa, sta nel poter fare più o meno sforzi, per ripetere con più o men di fervore l'arcana parola: io credo! Ad un catolico è però interdetto l'esame e lo studio della sua religione, se non lo imprenda con la ferma volontà e l'anticipata risoluzione di riconoscerla vera e divina; dacchè l'indifferenza, cioè l'animo scevro di ogni pregiudizio e preoccupazione, e unicamente intento a ricercare e riconoscere la verità dove ch'ella sia, e donde ch'ella venga, repugna alla prima legge del catolicismo. Quell'esame infatti implicherebbe il dubio, o la sospensione dell'assenso ai dogmi di fede; e il dubio sarebbe la negazione della fede stessa, e, secondo la chiesa, una formale apostasia. Dunque per un catolico la libertà d'esame è delitto; e quell'esame della sua religione, che gli vien permesso e raccommandato da' suoi pastori, non è reale, ma illusorio; non è la ragione dell'uomo che va in cerca della verità, ma la ragione del cristiano che studia di confermarsi nella sua credenza. Quindi la fede, in tutte le discussioni di cotal fatta, non è la materia dell'esame, si bene la legge; non è suggetta, ma estranea o superiore al ragionamento. Il catolico dovea credere ugualmente prima di quell'esame; dee credere del pari durante l'esame; e dovrà credere non meno dopo l'esame, qualunque sia la conclusione, a cui la logica lo meni; qualunque sia l'evidenza morale, fisica, o matematica, che gli apparisse in una religione diversa dalla sua. Ora uno studio cosi fatto merita egli il nome di esame scientifico e di critica religiosa?

[1] *Si quis dixerit, parvulos baptizatos, cum adoleverint, interrogandos esse, an ratum habere velint, quod Patrini eorum nomine, dum baptizarentur, polliciti sunt; et ubi se nolle responderint, suo esse arbitrio relinquendos, nec alia interim pœna ad christianam vitam cogendos, nisi ut ab Eucharistiæ, aliorumque sacramentorum perceptione arceantur, donec resipiscant; anathema sit.* — Concil. Trid., Sess. VII, De Bapt., can. 14°.

Oh! la vera critica, il vero esame fa troppo spavento alla chiesa; la quale sa pure per lunga esperienza, che il risultato finale riesce quasi sempre favorevole all'eresia, alla filosofia, in somma alla ragione umana contro l'autorità della *sua* rivelazione divina; ond'ella non trovò altro espediente migliore per mantener viva la fede nel cuore de' suoi figli, che quello d'interdire a tutti l'uso della ragione. E il contegno, che tiene la chiesa co' popoli da poi che sposò al pastorale la spada, e gettò via la corona di spine per cingersi il capo del gran triregno, offre uno spettacolo che sarebbe ridicolo, se non fosse atroce. Udite la voce concorde de' suoi interpreti e rappresentanti, che levasi dall'uno all'altro polo, e ripetesi in mille toni e in mille lingue, e minaccia di assordare l'universo, per bandire.... che cosa? Leggi, pene, ed anatemi d'ogni maniera contro la libertà del pensiero e della stampa; proibizione d'ogni libro e d'ogni scritto non consentaneo al simbolo di Roma; obligo di denunciare chiunque proferisse una parola ereticale; guerra a morte contro d'ogni culto diverso dal loro, ec. Or bene, che cosa hanno ottenuto questi successori degli Apostoli con questo nuovo genere di apostolato? Hanno scritta di propria mano la loro condanna, e scosse le basi medesime della loro chiesa. Perciocchè o sono persuasi della verità di quelle dottrine che predicano, o no. — Non lo sono? Dunque mentiscono a Dio e alla loro coscienza; e' sono un pugno d'impostori e di ribaldi, i quali presumono imporre agli altri come divina una credenza, ch'essi in cuor loro stimano una favola da contarsi agli sciocchi, uno spauracchio da gettare in faccia agli ignoranti, una ciurmeria per mungere le borse, succhiare il sangue, e spegnere la vita della povera Umanità: con essi allora non s'avrebbero da adoperare altri argumenti che quelli usati dalla giustizia contro i falsarj e i traditori. — Lo sono? Dunque devono essi per i primi invocare la libertà d'esame e di discussione. E che? La verità può forse paventar la ragione? O dee la verità tremare a fronte di un'objezione? No, un'anima che sente in sè la luce e l'inspirazione del vero, non ricorre giammai alla forza e alla violenza per difendere la sua fede; no, non impone silenzio a tutti li altri per tema che venga combattuta la sua dottrina.

Nessuno di quanti mai furono al mondo rivelatori e maestri di qualche grande e feconda verità, nessuno ebbe mai l'impudenza e la follia di presentarsi a' suoi contemporanei con l'intimazione de' nostri monsignori: — Credete e tacete. La mia parola è la verità; e guai a chi osasse dubitarne! È Dio che parla per bocca mia, e vi dee bastare. Chiunque ardisse scrivere, insegnare, proferire, o comunque manifestare un concetto diverso dal mio; costui, quali che possano essere le sue ragioni — non c'è ragione che valga — sia dato in mano del Sant'Officio, onde con li argumenti della tortura e del rogo si persuada e si ricreda; ed ove i tempi tristissimi no 'l consentano più, sia per lo meno segnato a dito, e proclamato dai pulpiti, e denunciato dai giornali siccome un empio, un rinegato, un ateo, un mostro ec.

Ah! così fatto linguaggio non risonò giammai su 'l labro di un uomo savio, apostolo di un' idea vera. Egli, ammaestrando i suoi fratelli, dice loro così: — Eccovi i pensieri che io credo verità; esaminateli. Se le mie ragioni vi pajono deboli o false, fatemene persuaso, e mi ritratto: se poi le trovate giuste e concludenti, unitevi meco nella stessa credenza, nella stessa dottrina; seguitiamo la luce che Dio ci riverbera nella mente; e avanziamo insieme con più di ardore e di costanza nella ricerca, nello studio, e nel culto del vero. — Or a questi uomini, che non vogliono altre armi per annunziare il loro evangelio, fuorchè lo splendore della verità, la potenza della ragione, e l'efficacia del convincimento, tutto il mondo incivilito ha risposto sempre: vi credo! E a quella turba di tirannelli, intitolatisi per colmo d' insulto pastori, i quali non possono e non sanno esercitare la loro missione con altri modi persuasivi, fuorchè con prigioni, esigli, catene, roghi, patiboli, tutto il mondo intelligente e libero viene da più secoli gridando in su 'l viso: ipocriti, mentite!

XVII.

Sono per altro edificanti e curiose le ragioni, che sogliono addursi a favore di questa nuova procedura della chiesa. Dicono alcuni, che l' intelletto dell' uomo è assai più pronto ed

aperto all'errore che alla verità. — Ma ciò repugna al Creatore, su cui ricadrebbe direttamente e giustamente la colpa di tutti Il errori, che affligono la società: repugna alla natura umana, la quale porta in sè stessa instintivamente la tendenza al vero, e l'avversione all'errore, sì che per lei il vero è centro, dove s'appunta ogni suo movimento, è luce, è vita, gaudio, e felicità; l'errore invece è per lei uno stato di violenza, di tenebre, di tortura, e di morte: repugna infine all'esperienza di tutti i tempi, da cui apparisce come il risultato ultimo e definitivo di qualunque discussione fu sempre il trionfo del vero.

Altri dicono, che nel catolicismo sono misterl inaccessibili al ragionamento, che però esigono fede cieca e sottomissione assoluta. — Ma se questi misteri sono verità, non debbono mai poter essere contrarj alla ragione; e quand'anche non si possa comprendere e dimostrare la loro intima natura ed essenza, devesi bene poter dissipare tutte le objezioni, che la critica mette in campo per impugnarli. E poi, la teologia catolica con tutti i suoi misteri non presume forse di convincere il mondo dell'obligazione rigorosa, indeclinabile, di prestar fede alle dottrine della chiesa? Ora per produrre questo convincimento o s'appoggia alla semplice e nuda autorità della sua parola ad uso degli oracoli, o si fonda su la forza degli argumenti e l'efficacia delle ragioni. Nel primo caso l'uomo ha diritto, anzi dovere di rifiutarla; poichè una creatura intelligente si degrada, qualora dà il suo assenso a qualche dottrina, di cui non sia convinta e persuasa. Nel secondo caso i dottori catolicl devono non solo permettere, ma anzi raccommandare e prescrivere l'esame e la discussione de' loro argumenti; perchè senza esame e discussione non può aversi un convincimento ragionevole, e senza un ragionevole convincimento non si dà nè fede, nè religione di sorte alcuna. D'altra parte, se i misteri vietano l'uso di qualsisia ragionamento, il divieto cade di necessità così su le prove, come su le objezioni; e allora la teologia diventa una materia, di cui non possiamo più nè discorrere, nè pensare; dacchè noi, esseri intelligenti, non possiamo pensare o discorrere di un oggetto altrimenti che ragionando. Se poi la teologia, ad onta de' suoi

misteri, fa uso di ragioni ed argumenti quali che sieno, bisogna bene che agli altri eziandio conceda la facultà di ragionare ed argumentare intorno alle sue dottrine, e il diritto di abbracciarle o combatterle, secondo che le riconoscono vere o false, buone o perverse. Senza di che l'apostolato catolico sarebbe l'opera più stupida, più pazza, e più bestiale che sia mai stata intrapresa: sarebbe un voler persuadere senza ragioni, o un ragguagliare la ragione alla forza ed alla violenza.

Certuni oppongono, che la corrozione originale del cuore piega l'uomo a scuotere il giogo della fede, ed a rompere il freno della legge divina. — Ma, lasciando per ora da un lato il fatto o mito della caduta primitiva, questa inclinazione dell'uomo proverebbe anzi che bisogna allargare la discussione, non già restringerla e soffocarla; proverebbe che conviene mantener tanto più libero il campo all'esame ed alla critica, non già interdirlo e scommunicarlo. Perocchè quanto sono maggiori li ostacoli che potrebbero contrastare alla verità l'accesso e il dominio nel cuore umano, di tanto più efficaci e sicuri mezzi ell'ha bisogno per potervi penetrare. Ora se n'escludete il ragionamento, qual via le rimane più aperta da guadagnarsi l'assenso di una creatura intelligente? Strani apostoli che siete! Volete persuadere al mondo dottrine e verità sublimi, altissime, cui repugnano passioni così ree, così violente; e cominciate la vostra missione con gridare al mondo: guai a chi pensa, riflette, ragiona, e discorre su le nostre dottrine? Se i discepoli di Cristo avessero mai conosciuto e adoperato la vostra logica, vi so dire che l'Evangelio non avrebbe potuto varcare i confini del loro cenacolo! Del resto, se la corrozione originale s'invocasse in un senso pratico e morale, potrebbe ancora tolerarsi; ma qui si tratta di dogmi, non di precetti; di fede, non di costumi; di verità, non di virtù; e in questo senso teorico e speculativo il pretesto delle torte inclinazioni è al tutto fuor di proposito. Qualunque sia la questione, se io sento di essere dalla parte del vero, tutti i sofismi di un cuore corrotto e depravato non potranno mai nulla contro le mie ragioni; e, mi creda o no, io riuscirei sempre a mettere in chiaro i suoi errori, e ridurlo al punto di confessarsi o vinto o mentecatto. Che? La forza de' vostri

argumenti dipende per avventura dalle disposizioni morali dell' uditore? Dunque le ragioni della vostra teologia provano bene con un divoto, e non provano nulla con un libertino? Dunque la logica del vostro catolicismo dee parere concludente ai santi, ed assurda ai peccatori? Voi dunque, monsignori, trovereste qualche buon argumento per convincere un galantuomo, che non è lecito rubare; e non avreste nulla da opporre ai sillogismi di un ladro? Voi sapreste dimostrare ad un pio cristiano l' esistenza di Dio; e vi turereste fino li orecchi per non ascoltare i sofismi di un miscredente? E tal è il metodo, con cui pretendete di evangelizzare le nazioni moderne?

V' ha poi chi risponde, il popolo per la sua ignoranza esser incapace di ragionare in fatto di religione. — Ma questa incapacità, se pur esiste, sarà la stessa per tutti, e al popolo si dovranno interdire i ragionamenti religiosi del vescovo, del paroco, del teologo, non altrimenti che quelli dello scrittore, del professore, del giornalista; poichè certo li uni non sono men difficili ed astrusi degli altri. Ora i popoli vengono assordati, mercè vostra, da un diluvio di prediche quotidiane, buone o triste che sieno, intorno alle materie di religione; e del vostro catechismo risuonano ogni di pulpiti, confessionali, altari, catedre, sacristie, e tutti li angoli della terra da voi abitata. Voi stessi adunque credete i popoli ben capaci d' intendere le vostre ragioni, e di abbracciare con sufficiente cognizione di causa le vostre dottrine. Ma perchè mai non sarebbero capaci altresì di capire i nostri discorsi? Se vi è così facile dimostrar loro, che avete ragione voi; perchè non vi sarebbe agevole del pari di convincerli, che noi abbiamo torto? Se tutti possono sentire la forza delle verità che voi predicate, perchè non potrebbero tutti guardarsi dagli errori che voi combattete? Dunque, o libertà per tutti, o a tutti silenzio. Chi s' arroga, qual privilegio esclusivo, il diritto dell'insegnamento religioso, viene a confessare che teme degli argumenti contrarj; che non è sicuro della verità e giustizia della sua causa; e che una disputa franca e leale avrebbe per risultato necessario, immediato, di alienare i popoli dalla sua credenza, mettendone a nudo le parti deboli, difettose, ed assurde.

Siate dunque sinceri; e riconoscete una volta che il vostro regno è impossibile, se non in mezzo a gente che non sapia o non possa parlare.

Havvi ancora chi ricorre ad una distinzione, ammettendo che la libertà di esame conviene bensì a quei paesi che non sono in possesso della catolica verità, non punto a quelli che hanno già la fortuna di possederla. — Ma in primo luogo, se la chiesa è certa di trionfare con la sua parola fra genti acatoliche; perchè dispera delle sue forze in mezzo a coloro ch'essa chiama suoi figli? O forse quella stessa verità che è destinata a guadagnarsi l'assenso degli avversarj, sarà dunque inetta a soddisfare la mente de' proprj allievi? In secondo luogo, che cos'è questa differenza tra uomo ed uomo, tra paese e paese? Varia forse la natura della religione e la legge della coscienza co'l grado di latitudine e co'l sistema di educazione? O l'uomo è tenuto a professare ciecamente la religione in cui venne allevato, senza dover accertarsi che sia la vera: e allora fanno male tutti coloro che si convertono al catolicismo; peggio fa la chiesa che invia da per tutto missionarj a propagare la sua fede; e la religione vuolsi considerare, non più come una virtù morale, ma soltanto come una costumanza indifferente, che veste mille forme diverse secondo l'indole e la tradizione particolare di ciascun popolo. O invece l'uomo ha il dovere di rendersi ragione delle sue credenze, e quindi conoscere la verità della religione, a cui venne da bambino iniziato: e allora a tutti, infedeli e cristiani, protestanti e catolici, non solo è lecito, ma obligatorio lo studio e l'esame della loro fede; hanno tutti, non che il diritto, ma il debito religioso di abjurarla, quando non l'abbiano riconosciuta vera. Perocchè la fede, la religione consistono principalmente nel convincimento interiore dell'anima; ed il convincimento è cosa affatto propria, personale, individuale. Se i padri nostri erano persuasi della verità del catolicismo, fecero bene a professarlo per conto loro; ma chi poteva autorizzarli ad imporci fatalmente, irrevocabilmente la propria opinione? Chi diede loro questo impero esorbitante ed immorale su i loro figli? Chi rimise nel loro arbitrio la scienza e la moralità della nuova generazione? Ci dimostrino in prima la verità della

loro credenza; trasfundano nei nostri cuori il loro convincimento: e saremo catolici anche noi. Ma il convincimento non si comanda; la fede non s'intima; e noi, se pur dobbiamo avere una religione particolare, noi esamineremo e discuteremo così quella in cui fummo educati, come le altre di cui abbiamo notizia; poi sceglieremo, e sceglieremo quella sola, che con la luce della sua verità e della sua evidenza meglio saprà cattivarsi il nostro intelletto e affezionarsi il nostro cuore. Tal è la legge universale e assoluta della coscienza; e non havvi autorità veruna, non clero o papa, non sinodo o concilio, non scrittura o tradizione che la possa violare. Dunque è tanto legitima e necessaria la libertà d'esame in Italia, quanto in ogni altro paese del mondo; e noi verso del catolicismo abbiamo lo stesso diritto e lo stesso dovere che ha ciascun uomo verso la religione degli avi suoi.

XVIII.

Ed ecco le ragioni più gravi che i dottori della chiesa mettono in campo contro la libera discussione delle idee religiose! Ma evidentemente e' sono pretesti, di cui vanno men persuasi dessi medesimi che noi. Oh! il loro timore è più prudente e fondato d'assai; e ciò che li atterrisce e li affanna, si è il presentimento certissimo, che l'Italia seguirebbe l'esempio d'altre nazioni, appena si fosse come loro emancipata dal dominio spirituale del suo pontefice. Nè farebbe mestieri per ciò di lunghi studj e di scienze sublimi; poichè nel codice stesso della chiesa ognuno troverebbe le accuse, le prove, e le condanne. E per fermo, se ai fedeli venisse mai data facultà di esaminare con una critica libera e indipendente i titoli, i principj, i fondamenti della loro religione, egli è per sè manifesto, che una delle prime indagini, a cui sentirebbero tutti il bisogno di applicarsi studiosamente, sarebbe questa: la religione, che la chiesa ci fa professare come cristiana e divina, è dessa veramente quella instituita da Cristo co'l suo Evangelio? E la questione sarebbe tosto decisa: ciascheduno aprirebbe quel libro cotanto usato e abusato da ogni maniera di sètte; e poi scenderebbe al confronto tra la parola di Cristo e

quella del clero, tra ciò che ha letto e ciò che gli fu insegnato, tra i dettami dell' Evangelio e la disciplina della curia romana. E allora che disinganno! La chiesa fonda tutto il suo sistema dogmatico e morale su la colpa d' origine; e Cristo, institutore e legislatore della chiesa, non ha mai parlato di questo fatto capitale? Il simbolo della chiesa è compendiato nel mistero di una trinità di persone in Dio; e nell' Evangelio, codice e statuto della chiesa, quel dogma della trinità non si trova mai, nè pur di solo nome? L' anima del culto catolico sono i sacramenti, e massime la confessione; e Cristo non proferì mai, nè l' Evangelio registrò nulla che rassimigli anche da lungi al rituale romano? E dov' è mai nell' Evangelio il dogma delle indulgenze e del purgatorio? Dove la separazione della chiesa in due caste, pastori e pecore, clero e plebe? Dove la deificazione di un uomo sotto il titolo di papa? Dove l' instituzione delle monache e dei frati? Dove il mercimonio della preghiera e della liturgia? Dove il fasto, le ricchezze, e la signoria temporale del clero? Come! Di tutto ciò l' Evangelio non parla; e su ciò per appunto la chiesa ha fondato il suo sistema? Ma in quella vece, trovasi pure nell'Evangelio ben definita ed inculcata la legge, che Cristo propose a' suoi seguaci: un Dio, padre commune di tutti li esseri dell' universo; li uomini, tutti eguali e fratelli; amore di Dio e del prossimo; toleranza, mansuetudine, beneficenza, disinteresse, giustizia; adorazione in ispirito e verità; l' amore sostituito alla forza, il sentimento alle cerimonie, la coscienza all' autorità, la virtù ai sacrificj. È questa la dottrina che Cristo ha predicato apertamente, costantemente, sotto imagini diverse, e in mille diverse forme nel suo Evangelio. Ora a questa dottrina ragguagliando la chiesa romana, qual conclusione i popoli ne verrebbero a dedurre? Che l'una è l'antitesi o la negazione dell' altra; e che in questa chiesa, la quale si vanta instituita da Cristo e governata dall' Evangelio, non trovasi nulla di ciò che Cristo e l' Evangelio hanno più solennemente prescritto, e trovasi invece tutto quello che l' Evangelio e Cristo hanno più severamente riprovato.

E che monta, se tuttavia da qualche versetto biblico i teologi, a furia d'interpretazioni e di commenti, cavano fuori i

dogmi e le leggi della chiesa? Che valgono tutte le sottigliezze e tutte le argumentazioni fondate su due o tre versi difficili, oscuri, e misteriosi, contro le pagine intiere di altri espliciti, chiari, ed evidenti, che dicono tutto il contrario? E poi, se i dogmi cardinali del catolicismo si deducono dall' Evangelio per via d' interpretazione, ma non ci sono rivelati in termini formali e precisi; ne segue ancora che questi dogmi sono, non già del testo, ma della chiosa; non rivelati da Cristo, ma stabiliti dalla chiesa. Perocchè un dogma, se non è formulato in termini esatti e rigorosi, è nulla; ed una rivelazione difficile ed arcana, che abbisogna d' interpreti e di commentatori per determinarne il significato ne' punti stessi fondamentali, potrà ben avere un valore storico, simbolico, mitico, congetturale per la scienza, ma non avrà mai forza di dogma rivelato o di legge religiosa per la coscienza del genere umano. Interpretazione e dogma sono concetti che repugnano; poichè questo è assoluto, e quello relativo; l' uno è verità, l' altro opinione; l' uno è dettato di Dio, l' altro è giudizio dell' uomo. Chi non sa che per via d' interpretazione si può tirare un medesimo testo ad affermare e negare la medesima cosa, a dire e disdire nello stesso tempo, a sostenere il sì e il no con una stessa voce? E la religione dell' Umanità s' avrebbe dunque ad appoggiare su la logica di qualche commentatore della Bibbia? La parola di Cristo sarebbe dunque lasciata in balía alla misera ermeneutica di alcuni prelati? O si dovrebbero ammettere tante religioni, quanti fossero i sistemi esegetici degli interpreti dell' Evangelio? Ma allora che dire o pensare di Cristo e dell' opera sua? Egli è venuto a rivelare una dottrina, e non la rivela? Ad instituire una religione, e non formula i suoi dogmi? A prescrivere un culto, e non indica i suoi riti?

La chiesa però, vale a dire i vescovi d' accordo co 'l papa, studiossi di porre un rimedio a tutti questi gravissimi inconvenienti; e troncò fino la radice ad ogni questione con una logica veramente singolare. — Son io, ella disse, il solo interprete legitimo della parola di Cristo; poichè sono l' organo infallibile, divino dello Spirito Santo.

— Ma i dogmi, che in nome dello Spirito Santo e di Cristo voi imponete alla nostra credenza, donde mai li ricavate?

— Dall' Evangelio.

— Ma nell' Evangelio in termini formali non si leggono punto.

— No; ma io li deduco benissimo da qualche verso dell' Evangelio, che interpreto a mio senno.

— E la vostra interpretazione che autorità può mai avere per fondare una religione?

— Ha la stessa autorità che la parola di Dio.

— E questa autorità chi ve l' ha data?

— Me la prendo io da uno o due testi dell' Evangelio, che secondo le leggi della grammatica, della filologia, della critica, dell' esegesi, non han da far nulla con me, gli è vero; ma in un certo senso mistico, metaforico, anagogico, che io appicco loro con la mia chiosa, mi costituiscono arbitra e custode della dottrina di Cristo.

Chi adunque vi assicura, che nell' attribuirvi questa portentosa autorità non v' inganniate?

— Lo dico io.

— Chi vi accerta, che una religione fondata così da un vostro commento sia vera e divina?

— Lo dico io.

— Chi vi guarentisce, che quel vostro commentò sia puntualmente conforme alla rivelazione di Cristo?

— Lo dico io.

— E voi, in somma, chi siete?

— Sono.... sono una specie d' essere, che non ha nome: corpo e anima d' uomo; lingua e voce di Dio.

Questa è propriamente l' ultima, anzi l' unica ragione che la chiesa faccia valere in appoggio del suo sistema religioso. Ora chi si sente il coraggio di ammettere per giusto e valido codesto raziocinio, segua pure a dirsi e professarsi cattolico. Ma quanti ormai sono più capaci di così eroica credulità? I tempi propizj a questa credulità fortunatamente sono passati; e quando la coscienza di un popolo ha l' ardire di affrontar una conclusione siffatta, la questione è finita, e la causa del clero perduta.[1] Tanto avvenne dovunque fu libero l' esa-

[1] J. Reynaud, *Encyclopédie nouvelle*, art. Église, § II.

me; e se il clero no 'l vuole in Italia, gli è perchè sarebbe infallibilmente anche tra noi la ruina della sua chiesa. E pure tutti i suoi sforzi cadono a vuoto. Egli riesce ancora per un momento a ritardare la discussione publica, mercè l'appoggio che gli prestano le polizie, le magistrature, e li eserciti d'alcuni governi; ma il segreto lavoro delle coscienze è incominciato; la luce si difunde nelle menti a mal grado de' governi e del clero, a traverso delle bajonette e de' cannoni; la chiesa non ha più in Italia che una vita efimera ed illusoria; da' suoi altari è sparito il Nume; e al primo soffio della nuova rivoluzione la vedremo ridutta alla condizione di società privata e di setta oscura. E, ciò che a prima giunta può sembrare un po' strano, se n' ha fin d'ora un indizio assai grave e manifesto negli stessi scritti di coloro, che a' tempi nostri tentarono di fare l'apologia della chiesa; mentre son costretti d'appigliarsi a tali argumenti, che concludono evidentemente alla negazione di quello ch' essi voleano sostenere. Per tacer d'altri meno chiari ed illustri, mi basti ricordare Manzoni, Rosmini, e Gioberti; i quali per trattare e difendere la causa del catolicismo, dovettero cominciare dal negarne perfino l'esistenza. Io non posso qui entrare in una critica minuta della loro apologetica; ma sol con esporre il concetto generale o la metodica del loro sistema io avrò chiarito a sufficienza la verità di quanto ho asserito.

XIX.

Qual' è il procedimento del Manzoni? Nella *Storia delle Republiche Italiane* il Sismondi avea toccato d'alcune cagioni principali, che gli pareano avere contribuito a gettar l'Italia in quello stato di abjezione politica, civile, e morale, sotto cui gemeva da tanti anni. Fra queste cagioni egli annoverò non ultima l'influenza funesta e corrottrice della catolica religione di Roma. Nè lo asserì soltanto, ma lo provò. Lo provò con le dottrine e co' fatti, attingendo questi dalla storia e quelle dalla teologia. Ora che fa il Manzoni per confutarlo? Ecco il sistema delle sue *Osservazioni su la morale catolica:* egli ammette generalmente i fatti, ma nega che sieno conse-

guenze legitime delle dottrine; e combatte le dottrine che il Sismondi reca in mezzo, negando che sieno quelle professate dalla catòlica chiesa. — Ma sono pur queste le dottrine communi de' casisti, cioè de' teologi; sono dunque le dottrine di tutto il clero catolico: dottrine da oltre a due secoli insegnate in tutti i seminarj del mondo, celebrate dai pergami, praticate nei confessionali, sancite dalle curie, inculcate nelle pastorali, nelle bolle, nei decreti. — Io non ne so nulla, risponde sempre il Manzoni, e non voglio saperne; non ho mai letto, nè leggerò mai un libro de' casisti o dei teologi; ma so benissimo che codeste non sono le massime della chiesa. — E perchè, di grazia? — Perchè io veggo massime al tutto diverse e contrarie in un versetto della Bibbia, in un'omelia di un antico Padre, in un pensiero di Pascal, in una riflessione di Nicole, in un avvertimento di Bossuet, in un sermone di Massillon. — Ma Pascal e Nicole, per la chiesa catolica, sono eretici; mezzo eretico è Bossuet; Massillon è noto solo a chi si diletta di sacra eloquenza; dei Padri antichi la più gran parte del clero conosce appena il nome da qualche citazione udita nelle scuole; e la Bibbia pe' fedeli è un libro proibito. Sicchè il Manzoni chiama catoliche quelle dottrine che nessun catolico è obligato, non che a professare, nè pur a conoscere; il Sismondi invece imputa alla chiesa quelle dottrine, che la chiesa stessa in teorica e in pratica riconosce propriamente per sue nell'ammaestramento del clero e dei fedeli. Quindi la chiesa, di cui parla il Manzoni, è un ente imaginario e poetico, ch'egli vagheggia tra sè inspirandosi a qualche nobile idea dell'Evangelio, o a qualche generosa tendenza del cristianesimo primitivo; e invece la chiesa, cui allude il Sismondi, è la società vivente, che la storia descrive e l'esperienza fa vedere e toccare ad ognuno. Da qual parte adunque sta la logica, la verità, e il buon senso?

Veniamo al Rosmini. Per lunghi anni tutta la sua apologetica non fu altro che un panegirico; e a difendere la chiesa ei non conosceva miglior metodo che quello di gridare all'empietà, all'incredulità, alla perfidia de' suoi avversarj. Ma finalmente s'accorse anch'egli e confessò, che tutto il torto non era loro; riconobbe, che gravi abusi contaminavano la disci-

plina del catolicismo; e ne denunciò parecchi sotto il titolo di *Piaghe della Santa Chiesa:* come, la separazione del popolo dal clero nelle funzioni del culto, la corrozione del ceto clericale nata dall' ignoranza, dall' ambizione di dominio, dalla cupidigia di ricchezze, dalla servilità, dal lusso, dalla libidine ec. E nondimeno una chiesa afflitta e corrosa da tali e tante *piaghe*, non cessa, secondo la logica del Rosmini, d' essere *santa;* l' ignoranza non nuoce punto alla sua infallibilità; tanti vizj non provano nulla contro la sua origine e natura divina: sono tutti vizj di semplice disciplina, sono abusi degli uomini, a cui una buona e savia riforma può senz'altro riparare.— Ma questi uomini chi sono? Non sono dessi la chiesa? E questi abusi che cosa sono? Non sono eglino le leggi e le pratiche vigenti della chiesa? Dov' è più adunque la chiesa apostolica, santa, divina, indefettibile, immutabile, se la società catolica, la sola reale e vivente, è così tralignata dalla sua instituzione? — Oh! non è l' *elemento divino*, che tralignò e si corruppe; è l' *elemento umano*, che va suggetto alle vicissitudini e alle trasformazioni sociali. — Ma questo elemento divino è un sistema d' idee, non è mica la chiesa: la chiesa è la congregazione de' fedeli; e se questa congregazione, colpa de' suoi capi e direttori, erra e si deprava, l' errore e la depravazione ricadono a buon diritto su la chiesa. È dunque la chiesa stessa che ha degenerato dal suo instituto; questo instituto non era dunque nè divino, nè infallibile, nè sovranaturale; e la teorica del catolicismo è confutata in modo perentorio dalla storia della chiesa.

Quanto al Gioberti, sembra che si fosse proposto specialmente di conciliare il catolicismo con la civiltà per guadagnare l' Italia al papato. Ma dalla natura stessa del papato e del catolicismo scaturivano objezioni gravissime contro il suo sistema; e però il Gioberti tentò da prima di eluderle gridando anch' egli alla calunnia, all' impostura, all' empietà degli eretici, dei panteisti, e dei demagoghi; poi avvedutosi della mala via che battea, trasse fuori la fantasmagoria del *gesuitismo*, arma a doppio taglio, con la quale ei respinge così li argumenti dei liberali avversi al pontefice, come le opposizioni de' retrivi nemici della libertà. Quindi egli discorre di Roma,

non qual è nella storia, ma qual se la dipinge nella sua immaginazione; parla, non già del papa, ma del papato; e non del papato conforme alla teologia della chiesa, ma giusta l'organismo della sua *formula ideale*. E quando gli s'attraversa dinanzi qualche articolo di dottrina, che fa ostacolo al suo sistema, allora il Gioberti se ne sbriga facilmente con la sua magica distinzione: questo si chiama gesuitismo, e non catolicismo. Così egli malmena senza misericordia la politica del clero, la teologia de' vescovi, la giurisprudenza de' papi, la tradizione della chiesa, co 'l suo solito grido: dottrina de' gesuiti. Ma egli sa meglio di chi che sia, che quel sistema da lui fieramente combattuto sotto il nome di gesuitismo è, quanto alla sustanza, la pura e pretta dottrina della catolica chiesa; poichè è la dottrina medesima, che professa il papa con tutto l'episcopato. Dunque fa anch'egli, come Manzoni e Rosmini, l'apologia di una chimera.[1]

Ed ecco a che sono ridutti i moderni apologisti della chiesa! Pretendono difenderla, e cominciano a negarne l'esistenza! La nega in effetto il Manzoni, perchè non rispetta l'autorità e non segue l'insegnamento de' casisti; ora i casisti

[1] Tacio di quel nuovo e strano sistema apologetico, al quale par che il Gioberti si vorrebbe appigliare nell'ultima sua opera, *Del Rinovamento*, lib. II, cap. 10; poichè porto opinione, che la chiesa catolica sia molto meno disposta ad approvarlo, come quello che contiene una esplicita e formale teorica del razionalismo. Ivi il Gioberti fa consistere l'*essenza del cristianesimo* nel solo dogma; e per lui « dogma catolico è un vero creduto » e professato in tutti i tempi da tutta la chiesa il resto non è altro che » opinione (pag. 474, ediz. econ.) ». E basterebbe già per sè questo principio a distruggere i nove decimi delle dottrine cristiane. Ma v'ha di più. A fine di *mostrare l'accordo del dogma catolico con lo scibile umano*, egli stabilisce quest'altro principio, che, per suo avviso, *scioglie ogni dubio e toglie ogni replica* (pag. 475): « Siccome il vero non può contradire al vero, allorchè una » verità naturale o razionale è ben chiara e certa, egli è pure indubitato che » i dogmi religiosi non possono repugnarle, e che si debbono intendere in » guisa che non le repugnino. » Adunque il dogma in tanto è vero e credibile, in quanto non repugna ai principj razionali; cioè, il criterio supremo dei dogmi non è la Scrittura, nè la tradizione, nè la chiesa, nè il concilio, nè il papa; ma bensì la ragione! E noi di gran cuore applaudiamo a questa sentenza, che è la formula stessa del razionalismo e dell'umanismo; ma che diremo di un apologista del *culto ortodosso*, il quale si serve di questa formula appunto per difendere il dogma rivelato e combattere il naturalismo?

sono i teologi, cioè tutto il clero, alto e basso, secolare e regolare; insomma, a rigore di termini, sono la chiesa. La nega il Rosmini, perchè condanna li abusi che hanno traviato il clero dalla sua primitiva instituzione; ora questi abusi medesimi sono dogmi fondamentali nella religione del chericato, cioè della chiesa. La nega il Gioberti, perchè si dichiara nemico acerrimo del gesuitismo; ora i principj del gesuitismo sono quelli stessi, che professa il corpo intiero de' sacri pastori, cioè propriamente la chiesa. Dunque codesti apologisti del catolicismo non sono nè anch' essi catolici! E Roma, che conosce il fatto suo meglio di qualsisia filosofo, letterato, e poeta, Roma confermava solennemente questo giudizio, registrando il nome di Gioberti e di Rosmini all' indice degli autori scommunicati; e se vorrà far senno ed essere consentanea a sè stessa, metterà pure in lor compagnia il nome di Manzoni. Curiosa religione che è dunque il catolicismo! Nessuno può difenderlo, se non a patto di negarlo. E trista condizione che è quella degli apologisti catolici! I quali non possono in una seria discussione sostenere la loro chiesa, se non ammettendo per evidente questo principio, che la chiesa catolica non esiste più!

No, non esiste più la chiesa di Cristo: è la storia, non io, che lo grida. Scorrete i paesi civili d' Europa: quali sono i popoli, in cui la moralità publica sia meno rispettata, la probità meno severa, l' onestà meno sicura, l' amore men nobile, la promessa meno sacra, la virtù meno incorrotta? Sono i catolici. E fra i catolici stessi, qual è il ceto, che in generale meno d'ogni altro si raccommandi per santità di costumi, nobiltà di carattere, grandezza d' animo, generosità di sentimenti, costanza di sacrificj, carità di patria, zelo della giustizia, culto del vero? È il chericato. E nel chericato stesso, qual è la reale e vivente personificazione di tutti questi scandali? È il papa. Egli vicario di Cristo e re, padre dei fedeli e tiranno, successore di Pietro e padrone d' uno Stato, apostolo dell' Evangelio e capitano d'eserciti, predicatore d' umiltà, di povertà, di mansuetudine, di penitenza, ed esposto alle adorazioni del mondo, circondato di birri e di carnefici, coperto d' oro e di gemme, e nuotante nel lusso, nelle delizie, e nel

sangue! E quest'uomo si dice rappresentante di Dio? E questo clero si vanta erede degli apostoli di Cristo? E costoro vogliono imporre all'Umanità le loro idee come oracoli dello Spirito Santo? No, la loro religione non può essere la nostra! No, il loro Dio non può esser quello che vive nel cuore del genere umano! No, la loro chiesa non può essere la famiglia del Cristo! Essi della religione han fatto una setta politica, di Dio un mostro abominevole, della chiesa una società segreta, società che accoglie nel suo seno e annovera tra le sue file i satelliti del despotismo, i nemici della libertà, i campioni dell'ignoranza, li oppressori del popolo, i traditori della patria, i sacerdoti della barbarie, i sicarj della civiltà cristiana. Oh! quanto io ammiro l'eroismo dell'antico chericato, il quale dimostrava il suo zelo per la causa di Cristo soffrendo il martirio; tanto io detesto l'indegnità del clero moderno, il quale presume di esercitare il suo apostolato martirizzando chi non gli crede. Io venero il martire, ma aborro il carnefice; bacio il piede all'apostolo, ma esecro l'inquisitore; benedico la voce persuasiva, dolcissima del vero, ma disprezzo le grida minacciose, fanatiche della violenza; riconosco la persona di Cristo nel sacerdote umile, mansueto, e generoso, che consacra la sua vita ad evangelizzare e consolare i suoi fratelli, ma non veggo altro che il tipo infame del fariseo nel prelato superbo, avaro, e crudele, che spende la sua vita a calpestare e maledire i suoi simili; adoro la fede, che rigenerò il mondo pagano, ed iniziò un'epoca novella dell'Umanità, ma abomino la fede che insanguinò la terra con le sue scelerate guerre di religione, la fede che è sindacabile delle stragi degli Albigesi, degli Ussiti, degli Anabattisti, dei Valdesi, degli Ugonotti; la fede che è complice degli assassinj senza nome e senza numero commessi dai tribunali dell'Inquisizione. Questa fede, questa chiesa, questa religione, no, non può esser l'opera di Dio: un Dio, che ne fosse l'autore, sarebbe un ente esecrando, peggiore di quanto abbia mai inventato di mostruoso la fantasia più barbara delle orde selvagge!

XX.

A chi dunque è riserbata in Italia l'eredità di questa religione? Chi succederà nelle funzioni sociali di questa fede? Non mancano alcuni, che vorrebbero dar l' Italia in mano a qualche altra chiesa fra le molte del protestantesimo. Ma io confido, che il senno degl' Italiani saprà portare miglior giudizio dei tempi e delle instituzioni. La Riforma, che nel secolo XVI fu un gran progresso, oggidì non sarebbe che un inutile anacronismo. Imperocchè l' idea di Wiclef, risurta più splendida e più vivace dalle fiamme e dalle ceneri di Giovanni Huss e di Girolamo da Praga, e bandita con fiero e indomito entusiasmo da Martino Lutero, ha esauste anch' essa già da lungo tempo le fonti della propria vita.[1] Essa fu quel che doveva essere: un movimento di transizione recisa e brusca dal medio evo all' età moderna; una rapida via di passaggio dal principio dell' autorità a quello della libertà; una linea di divisione e di successione tra il cristianesimo ed il razionalismo. La Riforma adunque fu un' epoca critica, destinata soltanto ad emancipare la società dal giogo sacerdotale per avviarla al tirocinio organico della filosofia; e considerata sotto questo aspetto essa vivrà nella storia come una delle più vaste trasformazioni religiose, per cui l'Umanità sia passata, o come una delle più memorabili applicazioni della legge di progresso, che presiede allo sviluppo continuo di tutte le forze dell' universo.[2] Grave errore sarebbe nondimeno il voler considerare la Riforma quasi un ordinamento stabile, o una costituzione duratura della religione e della civiltà; più grave ancora il voler ridestare in seno ad un popolo agitazioni, discordie, e scissure per richiamarla in vigore.

Due autorità assolute, in su 'l cadere dei tempi di mezzo,

[1] « *L'humanité*, acrive il Tacito francese, a eu besoin tour à tour du » pape et de Luther; mais le principe d'autorité a fourni sa carrière: le » principe d'individualisme achèvera la sienne, et l'avenir n'appartient » évidemment ni au pape ni à Luther. » — Louis Blanc, *Histoire de la Révolution Française*, tom. I. Dessein et plan; e liv. 1, ch. 2.

[2] P. Leroux, *Encyclopédie nouvelle*, art. Arminianisme, e Calvin.

pesavano su l'anima delle nazioni cristiane: quella di Dio, incarnata nella Bibbia; e quella della chiesa, personificata nel papa. Ora il grido emancipatore della Riforma abbattè la seconda, ma confermò la prima; sottrasse la coscienza individuale all'arbitrio del prete, ma mantenne la ragione umana sotto l'impero della rivelazione; e credette poter conciliare la libertà della coscienza con la servitù della ragione. Ma la logica del tempo e dei fatti non tardò ad iscoprire l'errore teoretico e l'insussistenza pratica di un'instituzione, che repugnava co 'l suo medesimo principio. La voce potente di Lutero non aveva per anco cessato di tuonare contro li scandali di Roma, e la confessione d'Augusta era stata appena concepita, che i germi di dissoluzione, racchiusi nel seno stesso dell'idea protestante, cominciarono a svolgersi rapidamente ed a portare i loro frutti. Pure in mezzo a quella varietà di sette, di simboli, di credenze, di chiese diverse ed ostili le une alle altre, che in poco d'ora ne scaturisce, non è difficile a riconoscere le due tendenze fondamentali e predominanti, che rispondono al doppio concetto dalla Riforma rappresentato. Da una parte è il concetto positivo, che prevale con l'autorità della Bibbia; ed ecco Calvino: dall'altra è il concetto negativo, che trionfa con la libertà della ragione; ed ecco Socino.

Il calvinismo fu l'applicazione rigorosa e sistematica del principio d'autorità, su cui la Riforma s'era appoggiata; e questo principio di conseguenza in conseguenza lo condusse in breve a ricostruire una chiesa, che differiva solo di nome dalla romana, mentre ne ricopiava e ne riproduceva le instituzioni più barbare, più inumane, fino all'intoleranza, fino alle censure, fino all'inquisizione, fino al rógo. Il socinianismo al contrario fu l'attuazione compiuta del principio di libertà, che la Riforma avea proclamato; e questo principio riuscì ben tosto alla negazione di tutto l'ordine sopranaturale ed alla supremazia assoluta della ragione. Ora il calvinismo finì con l'uomo di genio, che gli diede il nome; ed a quel fanatismo passeggiero, ch'egli aveva saputo inspirare a' suoi seguaci, e ch'essi avevano saputo trasfundere nelle varie sètte loro sorelle, vediamo succeduto nel giro di pochi lustri un formalismo senz'anima e senza vita, che non è una nuova religione, nè un rinnova-

mento del cristianèsimo antico; ma una certa maniera di catolicismo, che invece di adorare un uomo, idolatra un libro; in luogo di sette sacramenti ne amministra solo tre, o due, o uno; e fa dipendere la salute eterna dalla fede in Cristo, anzichè dalle indulgenze, dai digiuni, e dalle imagini dei Santi e delle Madonne. Tal è la condizione, ove andarono a finire le communioni diverse de' protestanti, qualunque sia il loro nome, riformati, evangelici, anglicani, presbiteriani, indipendenti ec. Essi vollero serbare intatta la divinità della Bibbia, e caddero in tutte le assurdità del dogma rivelato. Quando poi, ne' tempi a noi più vicini, tentarono un ultimo sforzo per rianimare e rinvigorire la fiamma languida, moribonda della loro vita, ebbere ricorso al *metodismo*, setta che rinova tutte le aberrazioni, le ridicolaggini, e le follie de' mistici e de' convulsionarj. Così il pericolo d'emancipazione, inaugurato da Lutero, può ben dirsi chiuso e terminato da Calvino; e tutta la parte protestante che s' appigliò al suo sistema in Isvizzera, Inghilterra, Olanda, Germania, Svezia, e Danimarca, per tutto risultato del gran movimento della Riforma ottenne di liberare l' anima propria dalla tirannide del papa, per poterla consegnare nelle mani di un re, di nn principe, di un concistoro, di un ministro, o di un pastore: risultato che non valea per certo la pena di sconvolgere l' Europa, e inondarla di sangue, e funestarla di stragi, poichè non trattavasi infine d' altro che di mutar padrone.

All' incontro il socinianismo, che tolse a promuovere l'elemento liberale della Riforma, e raccolse in breve dintorno a sè l' altra parte protestante, fu il vero principio educatore del mondo moderno. Riconoscendo l' autonomia della ragione, esso creò la nuova filosofia; esso fu padre di Descartes e di Spinoza, di Bayle e di Hume, di Voltaire e di Rousseau, di Kant e di Lessing, di Lamennais e di Leroux, di Hegel e di Strauss, di Bauer e di Feuerbach; esso è lo spirito medesimo della scienza odierna; è il razionalismo.[1] In questo

[1] Adopero la vòce *razionalismo*, non già nel senso ristretto ed esclusivo d' alcune scuole teologiche di Germania, che D. Strauss ha combattute vittoriosamente nella sua grand' opera *Vie de Jésus*; ma nel senso generale di sovranità od autonomia assoluta della ragione umana in tutti li

principio l'idea della Riforma non apparisce più, appunto perchè esplicandosi, s'è trasformata in esso: la Riforma fu il grido di guerra, e il razionalismo è il frutto della vittoria. Esso dalla libertà di coscienza conchiuse alla libertà del pensiero; dopo la critica della chiesa passò alla critica della Bibbia, e scosse il giogo del papa, squarciò il velo del santuario, smascherò i sofismi della teologia, enumerò le assurdità dei dogmi, investigò le origini delle rivelazioni, rifece la storia delli Dei, e riconobbe dapertutto il lavoro naturale, organico, progressivo della ragione. Il razionalismo adunque è il carattere proprio dell'epoca nostra; e già le chiese protestanti si sentono travagliate dal bisogno di uscir fuori della falsa posizione, in cui s'erano arrestate; sentono che tocca loro di necessità o progredire fino al razionalismo, o retrocedere fino al catolicismo. Perocchè la Riforma, ch'era uno stato di mezzo fra l'autorità e la libertà, fra la teologia e la filosofia, non ha più valore alcuno quando i termini estremi dell'idea o della

ordini della scienza e della vita. Onde il razionalismo è quel sistema, che Giovanni Reynaud ha descritto sapientemente con queste parole: « Il » faut à l'homme, pour base de sa vie morale, un dogme, c'est-à-dire une » conception de l'ordre universel, et de la destinée providentielle des » êtres. Il en déduit son rôle particulier dans la création, la loi de son » existence, le but religieux de sa vie, et par suite l'autorité compétente » pour le guider dans sa marche vers ce but, dans l'accomplissement de » cette loi. Le dogme est la charpente de toute civilisation. Or le mou» vement philosophique n'est autre chose que le travail de l'espèce hu» maine découvrant un dogme nouveau à la place du dogme catholique, » devenu insuffisant pour son besoin toujours croissant de connaissance » et de certitude. Ce dogme nouveau, elle le possède désormais, non » dans son complet développement, mais dans son principe essentiel et » générateur: ce principe, c'est que le but de l'humanité est le dévelop» pement d'elle-même, et que, pour ce développement, elle a en elle» même son propre guide aussi bien que son moteur: c'est encore que ce » développement doit s'accomplir par les nations, qui formant autant » d'humanités partielles, ont aussi dans leur conscience nationale leur » guide naturel, leur autorité spirituelle; en un mot, c'est la foi dans » l'humanité et dans le droit des nations. — Honneur donc aux peuples, » qui, loin d'accepter la Réforme, ce terme moyen entre le doute et la foi, » comme un voyageur qui, rencontrant une hôtellerie commode, y oublie» rait la patrie où doivent tendre ses pas, ont préféré se débattre entre le » scepticisme et la vieille croyance, jusqu'au jour où un dogme nouveau » leur apparaîtrait! » — *Encyclopédie nouvelle*, art. Benjamin Constant.

formula sono ben noti, e nettamente definiti. E i due termini, che si contendono oggimai l'educazione e la direzione dell'Umanità, sono il catolicismo e il razionalismo.[1]

Veggano però l'Italiani, se convenga loro dar ascolto ai predicatori d'una Riforma protestante a mezzo il secolo XIX; veggano se si debba suscitare una rivoluzione religiosa per tornar indietro di tre secoli; veggano a che giovi il liberarsi la coscienza dalla signoria del clero, per ribadire alla ragione le catene della Bibbia. Dunque le grandi lezioni della storia non ci avrebbero insegnato nulla, e nulla profittato? I nostri avi non abbracciarono il protestantesimo, quand'era un'idea viva, robusta, magnanima, e piena d'avvenire; e dovremmo accettarlo noi, ora che non è più se non un nome, una formalità, una memoria? Fin d'allora un grand' Italiano, afferrando il vero concetto della Riforma, iniziava quello stupendo lavoro, per cui la confessione di Lutero dovea trasformarsi in un sistema di puro razionalismo; e ora che l'opera di Socino è compiuta, ora che il razionalismo domina già tutte le scuole scientifiche d'Europa,[2] noi dovremmo rinchiudere la filosofia

[1] Potrei confermare questo giudizio con infinite testimonianze d'autori catolici e protestanti; ma ne citerò tre soli, de' più famosi ed autorevoli. Il Conte DE MONTALEMBERT nel suo Discorso all'Assemblea Legislativa del 17 genajo 1850, gridava: « Il n'y a pas de milieu: il faut aujourd'hui choisir entre le catholicisme et le socialisme; » e nessuno dubita più che il socialismo non sia essenzialmente razionalista. M. COQUEREL, nell'art. *Réforme* della *Encyclopédie moderne*, scriveva: « La liberté d'examen a complétement refondu les anciens dogmes des confessions protestantes. Les vieilles idées luthériennes et calvinistes, comme » idées exclusives, sont minées de toutes parts; et chez tous les protestants éclairés on remarque, en général, une tendance bien prononcée à » professer la partie rationnelle et philosophique de la religion du Christ » E il GIOBERTI ultimamente sentenziava che, massime per l'ingegno italiano, non può darsi alcuna via di mezzo tra lo schietto razionalismo e il culto ortodosso. (*Del Rinnovamento*, lib. II, c. 10.)

[2] « La grande réformation, frappée à la fois de tous les abus du système catholique, et surtout de celui que, même en servant la cause » humanitaire et populaire, les papes avaient presque toujours fait de la » volonté du ciel, dont ils se proclamaient les organes et les interprètes » infaillibles, rejeta le principe de l'autorité humaine, qui ne suffisait » plus au progrès que voulait et devait faire l'humanité. La réformation » est l'époque de l'émancipation de l'intelligence: elle rendit à l'indivi-

nelle morte pagine della Bibbia? Noi ristabilire la credenza ai miracoli ed alle profezie? Noi risuscitare il culto di un Dio in carne e in ossa, e rifar l'apoteosi dell' assurdo sotto il titolo di misteri? Noi rialzare i termini, che la teologia avea fissati allo spirito umano, e che lo spirito umano ha già rovesciati e dispersi? Noi rimpicciolire il sentimento religioso dell'Umanità in una questione di grammatica?[1] Oh! non è possi-

» dualité tous ses droits. Elle aurait compris et rempli sa mission si, laissant tout son jeu à la liberté d'examen, qu'elle proclamait comme principe de la nouvelle ère, qu'elle ouvrait à la pensée et à la conscience, » elle avait eu foi en ce principe jusqu'à attendre de lui, et de lui seul, la » création d'une autre unité sociale que celle dont elle annonçait le terme. Mais la crainte puérile d'une anarchie impossible, sous le règne de » la liberté, entre les intelligences humaines; impossible, dis-je, puisque » les intelligences, bien que différentes dans leurs manifestations de détail, ont cependant toutes une tendance commune, la réformation ne » s'attacha au despotisme spirituel de la papauté, que pour se courber » sous la direction morale du pouvoir matériel, et subir l'action abrutissante des gouvernements, auxquels elle demanda protection et ordre, » c'est-à-dire des lois et la servitude. Cela fait, elle se borna à constater » par un temps d'arrêt le succès qu'elle signala comme obtenu, sans oser » en tirer le seul parti qui en eût fait un succès véritable; en d'autres termes, sans oser l'accepter comme un engagement à devoir obtenir des » succès nouveaux; et, par ses symboles de foi, elle traça à Dieu une » espèce de capitulation, de charte religieuse, qui fragmenta l'autorité » sans rendre la liberté (dont elle déterminait les limites prétendûment » infranchissables) plus réelle qu'elle n'était avant cette échauffourée de » la pensée humaine. Aussi, quoique le protestantisme, cette espèce de » juste-milieu, déclaré immuable entre le progrès fait et les progrès éternellement à faire, approchât sous bien des rapports extérieurs du christianisme des premiers siècles; cependant comme il ne remonta pas » jusqu'au principe vivifiant de la doctrine de Jésus, sans aucunement rétablir la véritable société chrétienne de liberté et de fraternité, il ne fit » que tuer le système de l'unité catholique, qui avait depuis plusieurs » siècles servi de support à toute l'organisation sociale. C'était là, vu le » besoin toujours croissant d'une nouvelle régénération radicale de la société, c'était là un service essentiel que la philosophie, qui s'empara » avidement du droit d'examen proclamé par les réformateurs, fera tourner au profit de l'humanité. Car la philosophie a recueilli l'héritage » laissé par le catholicisme: c'est à elle à faire progresser l'humanité. » — De Potter, *Histoire du Christianisme. Introduction.* § V.

[1] Spero che li Italiani proveranno co' fatti com' avesse ragione E. Littré di pronunciare con tutta l'asseveranza un' opinione simigliante: « Un tel état des esprits italiens, un si profond mécontentement contre

bile, se prima non ritorni l' Europa allo stato intellettuale e morale dei tempi passati. Questa è l' impresa, da cui debbono far capo i missionarj della Riforma rediviva. Cancellino prima il razionalismo dalle scienze filosofiche e storiche, fisiche e naturali; lo cancellino dalle menti, dai costumi, dalle instituzioni politiche, civili, e sociali del nostro secolo; risuscitino nei popoli e nei dotti la superstizione; restaurino il prestigio dell'autorità; riconsacrino il sopranaturale: e allora l'Italia potrà farsi protestante. Ma finchè non muta il millesimo in cui viviamo, l' impresa dei nuovi riformatori sarà un tentativo inutile e disperato; nè basterebbe a darle corpo ed effetto nessun genio, nessuna potenza del mondo. Bastò forse il genio dell' imperatore Giuliano ad arrestare la propagazione dell' idea

» l'autorité spirituelle, une si réelle impossibilité de l'accepter comme di-
» rectrice, auraient, dans le seizième siècle, amené le protestantisme; en
» plein dix-neuvième siècle, c'est à l'émancipation théologique que tout
» cela conduit. L'Italie, il n'y a rien à craindre de ce côté, ne passera pas
» au protestantisme: je m'explique ainsi, parce que le protestantisme,
» qui fut la première négation formulée par l'esprit révolutionnaire, est
» maintenant trop vieux de trois cents ans pour exciter les sympathies et
» plaire aux intelligences. La dissolution révolutionnaire a procédé par
» deux voies distinctes chez les peuples occidentaux: les uns ont rompu
» avec le catholicisme, et après cette première satisfaction, ayant fait
» pour ainsi dire un nouveau bail avec les croyances théologiques, ils ont
» marché moins rapidement dans l'élaboration commune: c'est le cas de
» l'Angleterre, de la Hollande et de l'Allemagne. Les autres, étant restés
» catholiques, ont fait l'expérience complète, et arrivent, sans intermé-
» diaire, les uns un peu plus tôt, les autres un peu plus tard, à la pleine
» émancipation: c'est le cas de la France, de l'Espagne, de l'Autriche, de
» l'Italie. L'Italie, la plus engagée dans ces liens, servira spécialement par
» cela même, outre l'indispensable concours de cette sœur en tout le res-
» te, la république occidentale. La nécessité la plus urgente, en l'état où
» nous sommes, est la reconstitution d'un nouveau pouvoir spirituel. Les
» difficultés qui pèsent sur nous sont de l'ordre moral et intellectuel; el-
» les ne sont matérielles que secondairement. On restaurera vainement la
» papauté à Rome; vainement encore on fera la fusion des deux branches
» bourboniennes.... ailleurs est le nœud de l'affaire. Mais justement les
» pays où l'émancipation théologique est la plus étendue, sont ceux où la
» désuétude du pouvoir spirituel est la plus profonde. Or, l'Italie n'a pas
» senti cette désuétude; et son influence sera favorable à l'organisation
» d'un pouvoir spirituel qui, étant d'accord avec les conceptions et les
» tendances modernes, fera plus que tout le reste pour l'apaisement des
» esprits et la consolidation de l'ordre. » — *Des Progrès du Socialisme*, § II.

cristiana? Bastò la potenza di Carlo Quinto ad impedire la diffusione dell' idea protestante? Chi dunque presumerebbe di spegnere al presente in seno all' Umanità l' idea razionale?[1]

XX.

Raccogliendo ora in brevi parole quello che son venuto fin qui ragionando, parmi avere dimostrato a sufficienza, non solamente quale sia lo stato filosofico e religioso d' Italia, ma eziandio quali sono le cagioni principali che l' hanno ridutta a quello stato. L' Italia non ha una filosofia, nè una religione, perchè non ebbe mai la libertà di coscienza, nè di pensiero. Per noi adunque il principio d' ogni riforma e d' ogni rivoluzione dev' essere un grido di libertà. Infino a che un cerchio

[1] « De même que Luther avait émancipé les laïques du clergé, l'Arminianisme servit non seulement à émanciper toute doctrine du despotisme d'une autre doctrine, mais encore à propager sur la terre le sentiment de l'égalité de tous les hommes, et du respect de la personnalité de chaque homme. Or un tel principe ou un tel sentiment une fois admis, la Réforme ne s'arrêtait plus en aucune façon dans les limites où Calvin avait vainement voulu l'enfermer : elle reprenait, sous tous les rapports, la route que lui avait frayée Luther : elle redevenait, pour ainsi dire, luthérienne, en ce sens qu'elle ne reconnaissait aucune suprématie de l'homme sur l'homme ; *anabaptiste*, en ce sens qu'elle visait à une réalisation sur la terre du règne de Dieu ; *zuinglienne* et *carlostadienne*, en ce sens qu'elle arborait pour bannière la raison ; *socinienne*, enfin, en ce sens qu'elle réhabilitait complètement l'homme, et ne donnait à Jésus-Christ qu'une valeur purement humaine.... C'est ce qui nous fait dire aussi, que la vie de l'humanité ayant continué à se développer, ce n'est déjà plus sous la forme du Protestantisme moderne, mais de la Philosophie, que cette vie se manifeste principalement aujourd'hui, et qu'elle se manifestera de plus en plus. — Ce n'est pas un homme que la postérité, après deux siècles et demi, réprouve dans Calvin ; c'est une doctrine. Cet homme s'est trouvé le type presque parfait de cette doctrine, et il faut reconnaître qu'il l'a émise et pratiquée consciencieusement. L'humanité d'aujourd'hui a des lumières que cet homme n'avait pas, des tendances qu'il n'avait pas ; elle le juge d'après ces lumières et d'après ces tendances, et le met à sa place dans le panthéon de l'histoire. La Philosophie accepte le Protestantisme ; mais elle ne l'accepte que sous bénéfice d'inventaire. Elle accepte du Protestantisme tout ce qui allait vers l'avenir ; elle rejette tout ce qui retournait au passé. » — P. Leroux, loc. cit.

di ferro comprime nell'intelletto della nazione le idee, e soffoca nel suo cuore i sentimenti, no, non è possibile alcun risurgimento d'Italia; no, — che serve illuderci sempre, e sempre lusingarci? — non avremo giammai esistenza, nè dignità nazionale; non avremo pregio di studj, nè di virtù; non saremo un popolo nè libero, nè indipendente: saremo sempre quel che fummo, quel che siamo da tanti secoli, greggia del clero e proprietà del governo.[1] All'opera dunque, o Italiani! e prima di voler libero il suolo, il commercio, l'insegnamento, l'amministrazione, rendiamo libere le nostre menti e liberi i nostri cuori. Riscattiamo l'Italia dalla servitù dell'anima, se vogliamo avere una patria ed essere una nazione.

E questo riscatto sta in nostro potere; la libertà della ragione è uno di quei diritti, che l'ha chi vuole. Ma come potrebbe mai volerla quel popolo che non la conosce? Convien adunque far sentire a tutti, quanto sia importante e necessaria la libertà della coscienza e del pensiero; conviene instruire, esaminare, discutere, scrivere, finchè l'idea razionale divenga sentimento, convinzione, e bisogno prepotente, irresistibile della nazione. Si prendano a scandagliare con intrepida mano le dottrine, a cui l'insegnamento officiale vuol educate le generazioni italiane; si penetri con occhio ardito e sicuro al fondo dei principj e delle credenze, che la scuola c'insegna, e la chiesa c'impone; si metta nel crogiuolo della critica questa scienza, che tra noi si spaccia per filosofia; e questa fede, che a noi si annuncia per religione. E quando ci saremo convinti, che nel nostro paese la religione e la filosofia son condannate ad essere un simbolo della contradizione, ed una teorica dell'assurdo; quando ci saremo persuasi dell'ignoranza

[1] Raccommando alla meditazione di quanti hanno a cuore la redenzione della nostra patria le seguenti parole del dottissimo storico De Potter: « Toujours l'idée précédant l'acte, il faut être libre de penser et de » croire, avant de prétendre à être libre d'agir : et partout où un homme » ou un collège d'hommes, un pape ou des prêtres commandent aux esprits » et aux consciences, aucune révolution réelle ne sera possible, tant que » celle dans les intelligences et les mœurs, qui fondera sur une base iné- » branlable l'indépendance absolue de l'être spirituel, ne sera faite radi- » calement et sans retour. » — *Histoire du Christianisme*, tom. V, ep. 2, pag. 2, liv. 9, ch. 1.

profonda in cui vengono studiosamente mantenute le nostre scuole, e della meschinità vergognosa in cui sono caduti i nostri studj; allora, sì, tutti sentiremo il pregio infinito della libertà; allora l'ingegno e il cuore d'Italia scuoteranno da sè l'indegno giogo della scienza e della religione di Stato; e la nostra gioventù, più fortunata di noi, potrà iniziarsi liberamente alla filosofia della ragione ed inspirarsi alla fede dell' Umanità. Solo in quel giorno la redenzione d'Italia potrà dirsi compiuta, il voto de' nostri martiri esaudito, il loro sangue generosamente vendicato, l'êra delle rivoluzioni finita, e il beato regno della pace e della fratellanza inaugurato. Ecco il grande scopo, a cui devono intendere li sforzi di quanti hanno intelletto da conoscere, ed anima da sentire i mali della patria commune; scopo che non potrebbe conseguirsi per avventura dalle forze di un solo, ma che il concorso e la cooperazione attiva, volonterosa, costante di molti può agevolmente effettuare. Chè i tempi sono maturi; li animi apparecchiati; e la parola di verità ardentemente invocata da tutti come una benedizione del cielo. Ma, deh! che la sola parola di verità sia quella che noi rivolgiamo alla nazione. Tregua ai mezzi termini ed ai riguardosi interessi; bando alle ipocrisie ed alle paure! Apriamo al popolo tutto il nostro cuore; svelianogli tutto il fondo della nostr' anima; insegniamogli almeno co 'l nostro esempio a chiamar ogni cosa, errori e verità, uomini e dottrine, azioni e principj, co 'l proprio nome; e lasciamo pure che gridino allo scandalo que' sciagurati, pe' quali è immoralità la buona fede, la schiettezza d'animo, la lealtà di coscienza, ed è virtù la doppiezza, la viltà, e la menzogna.[1] E quando la nostra dottrina sarà per l'Italia più che un

[1] Questo vizio, pur troppo assai commune a' nostri tempi, viene smascherato con una forza mirabile da Luigi Feuerbach nella Prefazione alla sua grand' opera, *Essence du Christianisme:* « Aujourd'hui (cito la traduzione che di questo brano ha data L. Jacquemard nella *Liberté de penser,* num. 42, mai 1851), « la *bonne société* est indifférente au bien comme au » mal : elle s'accommode, avant tout, d'illusions et de mensonges conven- » tionnels. c'est là le ton dominant, le ton normal de notre époque. L'hy- » pocrisie est l'essence de cette société. Hypocrisie notre politique, hypo- » crisie notre morale, hypocrisie notre religion, hypocrisie notre science. » Celui qui dit aujourd'hui la vérité est un impertinent, un malappris;

sillogismo, quando sarà per lei un amore, il suo trionfo è sicuro. Ognuno dunque pensi, mediti, rifletta: coraggio, confidenza, e costanza! Una cieca sottomissione, come scriveva egregiamente un' illustre donna, è indegna troppo di un ente

» par conséquent un homme immoral. La vérité, de notre temps, est de
» l'immoralité Ce qui est moral, ce qui est même reçu et honoré, c'est
» une façon hypocrite de nier le christianisme. tout en ayant l'air de l'af-
» firmer: ce qui est immoral et décrié, c'est de nier le christianisme sin-
» cèrement, honnêtement, sans ambage ni détour. Permis à chacun de
» jouer capricieusement avec le christianisme, d'abandonner en réalité tel
» de ses dogmes fondamentaux, en laissant subsister tel autre en appa-
» rence, ce qui est en effet les ruiner tous en principe: ce qui est immoral,
» c'est de s'affranchir sérieusement du christianisme, et cela par une né-
» cessité de conscience. Arrêtez-vous à moitié chemin: ce qui est immo-
» ral, c'est d'aller jusqu'au bout. On applaudit à la contradiction et au li-
» bertinage de l'esprit: ce qui est immoral, c'est la rigueur des consé-
» quences On approuve la *médiocrité*, parce qu'elle n'achève rien, et ne
» va jamais au fond des choses: ce qui est immoral. c'est le *génie*, parce
» qu'il fait place nette, et qu'il épuise son objet; bref, il n'y a de moral
» que le mensonge, parce qu'il élude et dissimule le mal de la vérité, ou,
» ce qui revient au même aujourd'hui, la vérité du mal. Et non seulement
» la vérité répugne, de nos jours, à la morale: elle répugne aussi à la
» science. La vérité est la limite où s'arrête la science. Comme la naviga-
» tion du Rhin allemand est libre *jusques à la mer*, ainsi la science est libre
» *jusques à la vérité*. Au moment où la science est sur le point d'atteindre
» à la vérité et de s'identifier avec elle, elle cesse d'être science, elle de-
» vient un objet de police; la police est la borne qui s'interpose entre la
» science et la vérité ... Absence d'idées arrêtées dans la tête, absence
» d'activité dans le cœur, absence de vérité et de dessein, en un mot,
» point de caractère, voilà quelle est aujourd'hui la qualité indispensable
» d'un vrai savant, d'un savant recommandable, d'un savant dont ne se
» scandalise point notre époque. Mais qu'il se rencontre un savant d'un
» amour incorruptible de la vérité, d'un caractère résolu, qui, par suite,
» frappe juste et fort, qui mette à nu la racine du mal, qui provoque in-
» cessamment une crise salutaire, un dénouement suprême ... Oh! alors
» ce n'est plus un savant, c'est un Erostrate! Et vite à la potence, ou tout
» au moins au pilori! Oui, au pilori seulement; car suivant les maximes
» formelles du droit politique *chrétien* de notre temps, la mort par la po-
» tence est une mort impolitique, une mort *non chrétienne*, parce qu'elle
» est manifeste aux yeux de tous, et qu'on ne saurait la nier; le pilori au
» contraire, cette mort civile par l'infamie, est une mort éminemment po-
» litique et chrétienne; car c'est une mort artificieuse, hypocrite; c'est la
» mort, mais une mort qui n'en a pas l'air. Sauver les apparences, je le
» répète, c'est là le dernier mot, aujourd'hui, dans toute question un peu
» délicate. »

ragionevole. Meglio affaticarsi nella ricerca del vero, che riposarsi in braccio all'errore. Non v'ha cosa, che tanto corrompa un uomo od un popolo, quanto l'inerte e passivo rispetto delle vecchie instituzioni, che dispensa dallo studiare e dal volere. Il credente, pratichi; il dubioso, s'astenga; e chi sente di poter negare, protesti. Lasciamo le pecore correr dietro al noto pastore, e pascere l'erba consueta: uomini, arrossiamo di non esaminare le proprie credenze; arrossiamo anche più di fingere d'accettare quelle della moltitudine, per l'indegno amore d'una pace ingannevole, e d'un riposo che è la morte.[1]

XXII.

Io ho tentato con questo scritto di concorrere per la mia piccola parte al còmpito nazionale. Nell' *Idea di una filosofia della vita*, che il professor Bertini mandava, non ha guari, alle stampe,[2] contiensi, a mio parere, il più bel fiore della dottrina metafisica e religiosa che domina sovranamente in Italia; onde mi parve, che un'analisi critica di quel libro mi porgerebbe il destro di rilevare li errori capitali di codesto sistema. Ed ho preferito il libro del signor Bertini a tanti altri di simil fatta, sì perchè venuto recentemente alla luce potè vantaggiarsi dei lavori in gran copia publicati già su tale materia; e sì perchè io lo reputo veramente uno dei trattati migliori, che la scuola dogmatica possa vantare. Oltre di che, la concisione, la brevità del dettato siccome consentì all'egregio Professore di compendiare in un piccolo volume tutte le dottrine fondamentali della filosofia *catolica italiana;* così a me pure concedeva di esaminarle quasi tutte senza mancare alla debita discrezione verso i lettori. Ma il titolo stesso, ch'io

[1] Daniel Stern, *Essai sur la liberté*, liv. 1, ch. 9.

[2] *Idea di una filosofia della vita, con l'aggiunta di un saggio storico sui primordj della filosofia greca di* G. M. Bertini, *Professore di Storia della Filosofia nella R. Università di Torino.* Vol. II, Torino, Stamperia reale, 1850 (dicembre). Il primo volume contiene la teorica, il secondo la storia. L'esame ch'io farò di quest'opera, concerne unicamente la parte teorica; e quindi le mie citazioni si riferiscono sempre al vol. I.

pongo in fronte a questa scrittura, indica abbastanza, che io considero il libro del signor Bertini, non tanto come un' esposizione delle sue proprie idee, bensì e sopratutto come un manuale della *Filosofia delle scuole italiane.*[1] Perciocchè quantunque io ben mi sapia, non esser quello l' unico testo che si ponga in mano agli studenti ed ai professori; nessuno tuttavia potrà negarmi, che i principj metafisici, esposti e propugnati in questo trattato, sieno rigorosamente li stessi, che ogni professore italiano deve spiegare, ed ogni italiano studente deve imparare nelle nostre publiche scuole; ed il programma che la *Filosofia della vita* intende di svolgere, è quello stesso che già s' erano ingegnati di esporre li altri *filosofi italiani catolici* dettando la Filosofia della *sensazione*. la Filosofia della *percezione*, la Filosofia dell' *essere possibile*, la Filosofia del *senso commune*, la Filosofia della *formula ideale* ec.

Io non ignoro, che al personaggio da me rappresentato oggidì si fa generalmente mal viso; e non più soltanto li scrittori ed oratori ecclesiastici, sì bene anco i letterati, i poeti, ed i politici si tengono obligati a condire i loro discorsi con qualche fiera invettiva contro lo scetticismo. Onde il presentarsi al publico per fare le difese di uno *scettico*, potrebbe preoccupare sinistramente il giudizio di molti, ed inclinarli a condannare tutto il libro appena letto l'esordio della Lettera prima. Ma se il signor Bertini ha rivolto il suo ragionamento ad uno scettico, era cosa naturale che, rispondendogli, io pigliassi le parti e rivestissi la persona di colui, ch' egli avea

[1] Quindi è, che non solo la persona del signor Bertini, ma eziandio l' ingegno e il sapere di lui sono, per me, in questa lite fuori di causa; e porto fiducia che l' animo suo non abbia punto a dolersi d' una critica, la quale non ha altro in mira che la scienza, di cui si professa anch' egli sostenitore. Vero è, che per scemare alquanto la noja di siffatte discussioni, per sè aride, monotone, ed astruse, io ho cercato di ravvivarne lo stile con un po' di brio e d' ironia; ma l' Autore non se 'l vorrà, io spero, recar ad offesa; poichè mi sono interdetto sempre ogni allusione personale; e il mio discorso ferisce sempre il sistema, non mai l' uomo. Che se ad onta di ogni mio studio mi fosse pur caduta dalla penna una sola espressione, una sola parola, che potesse parere men che onorevole e rispettosa alla persona del signor Bertini, io dichiaro anticipatamente e formalmente, che intendo ritrattarla.

tolto a catechizzare. E poi, confesso il vero, io gli so buon grado di avermi pôrta un' occasione favorevole di combattere apertamente il falso concetto, che si ha tra noi di un sistema, ch' io reputo una delle più belle forme di razionalismo, e la miglior espressione della libertà di pensiero e di coscienza. Perocchè spero di mettere in chiaro, che lo scetticismo filosofico è bèn diverso da quello scetticismo volgare, a cui communemente si maledice; che non consiste già in una sistematica indifferenza ed apatia per ogni dottrina, in un freddo disprezzo d' ogni scienza e d' ogni principio, in un ostinato e cieco rifiuto d' ogni credenza; ma ch' esso rigetta solo quella dottrina che non è certa, quella scienza che non è fondata, quel principio che non è vero, quella credenza che non è ragionevole. E così giova non che alla scienza, ma ben anco alla fede. Giova alla scienza: perchè sventando i paralogismi e i pregiudizj, che sogliono usurparsi il titolo di filosofia, lo scetticismo distrugge l' ostacolo principale, che ne ritardava il progresso; restituisce alla ragione l' uso pieno ed intiero della sua libertà; mostra che la filosofia non è ancora una dottrina compiuta d' ogni parte e terminata; e ridesta però, e rinvigorisce, e rinfiamma negli animi quell' ardore di indagine, quel bisogno d' invenzione, onde hanno origine e avanzamento tutte le scienze. Giova alla fede: perchè lo scetticismo, mentre la elimina dall' ordine sopranaturale, la introduce nel campo dell' intelligenza e della natura; e così di assurda la rende ragionevole, di nemica della filosofia la converte in principio e fondamento di tutto lo scibile umano.[1] Questo sistema adun-

[1] La questione del sopranaturalismo fu trattata ultimamente con ammirabile profondità ed evidenza da LAMENNAIS nel suo libro *De la société première et de ses lois*: e tra li altri luoghi, al liv. 2, chap. 2, dice così: « Aucune erreur n'a jeté de perturbation plus générale et plus profonde » dans les idées humaines, ni, par une conséquence nécessaire, dans les » relations des hommes entre eux, dans la société toute entière, que celle » de l'existence d'un ordre surnaturel, dont les lois ne sont ni les lois in» ternes de Dieu, ni les lois propres de l'Univers, mais des volontés de » l'Être absolu, lesquelles n'ayant de raison qu'elles-mêmes, ne peuvent, » en ce sens, être conçues que comme arbitraires. Par là même elles » échappent à l'esprit; car si de l'effet on peut remonter à sa cause, si de » la cause on peut descendre à son effet, comprendre le lien qui les unit,

que, lungi dal soffocare i nobili instinti e i generosi sentimenti dell'uomo, lungi dallo spegnere nella coscienza del giovane

» la volonté pure se résout dans un acte pur, qui n'a de rapport qu'à elle
» et la représente extérieurement; on ne saurait la déduire de rien, en
» rien induire, simple fait isolé de toute loi. L'hypothèse d'un ordre ainsi
» défini renferme non pas seulement d'insolubles difficultés, mais des
» contradictions évidentes.... Cet ordre n'ayant de fondement ni dans la
» raison divine, ni dans la raison humaine, l'homme ne pourrait jamais
» rien déduire des croyances qui y ont leur origine, des croyances sé-
» parées pour lui de toute conception préalable et de toute espèce
» de jugement, et que les premières vérités, celles d'où dépend
» sa vie supérieure et qui légitiment toutes les autres, étant radi-
» calement insaisissables à sa pensée, celle-ci n'aurait aucune base
» solide, aucune règle sûre; et non seulement le progrès, simple
» agitation dans le vide, n'offrirait aucune réalité possible, mais l'exercice
» même de l'intelligence ne serait qu'un jeu futile, une amère déception.
» Et que deviendrait l'homme moral? Comment le concevoir, concevoir
» un être doué de raison, et dont la raison tiendrait si peu de place dans
» sa nature et ses destinées, que tout ce qui l'intéresse le plus, la loi
» essentielle de son existence, de son esprit, de son amour, n'aurait avec
» elle aucun lien, et qu'elle n'aurait elle-même, en vertu d'une volonté
» divine arbitraire, aucune relation aux actes par lesquels il se conserve
» et se développe dans la sphère du vrai et du bien? Conçoit-on enfin un
» ordre moral sans responsabilité, ou une responsabilité indépendante de
» tout motif d'action émané de l'intelligence, indépendante de toute raison
» dans l'être responsable? Mais l'on n'est pas plutôt sorti de la raison,
» l'on n'a pas plutôt soustrait à son jugement la législation spirituelle, que
» tout ce qu'on peut proposer sous ce nom à la croyance des hommes, se
» produisant à pareil titre, chaque homme est au même degré maître de
» son choix. L'acquiescement de l'esprit ne dépend plus des règles d'après
» lesquelles s'opère la distinction naturelle entre le vrai et le faux: libre
» ou nécessaire, la foi ne relève que d'elle-même; on croit parce qu'on
» veut croire, ou parce qu'une irrésistible impulsion de Dieu détermine à
» croire; et, dans ces deux cas, dont le dernier enveloppe le principe de
» tous les fanatismes et leur égale justification, parité entière d'un
» croyant à un autre croyant, quant au fondement de leurs croyances:
» quelque différentes qu'elles puissent être, ils ne sauraient réciproque-
» ment s'opposer rien qui n'ait, des deux parts, la même force. Mais
» comme il répugne que des doctrines contraires, bien que reposant sur
» une base logiquement identique, soient vraies à la fois, qu'il est impos-
» sible à l'homme d'admettre une contradiction si choquante, il est invin-
» ciblement contraint, pour échapper au doute absolu, de tenir pour faus-
» ses celles qui ne sont pas les siennes; tandis que, d'un autre côté, la
» doctrine à laquelle il adhère ayant le caractère de loi, d'une loi
» émanée directement de Dieu, de sa volonté souveraine, quiconque la

l'entusiasmo della virtù, la poesia del sacrificio, la potenza dell'amore, è anzi l'unico, nello stato presente delle nostre cognizioni, che possa soddisfare ad un tempo e la ragione e il cuore, armonizzando il dubio con la certezza, i principj con le credenze, la scienza con la fede.[1] La qual prerogativa, ch'io trovai nello scetticismo o criticismo razionale, fu il precipuo motivo che m'indusse ad abbracciarlo; siccome il non averla trovata nella filosofia dogmatica e nella religione cattolica era stato l'unico argumento, che m'avea fatto rinunciare all'una ed all'altra. E poichè viviamo in un tempo sì fecondo di conversioni e di apostasie, o interessate, o menzognere; io mi tengo in debito di aprire l'animo mio a' lettori di buona fede,

» rejette s'établit par là même en opposition avec Dieu, se constitue l'ennemi de Dieu; d'où ces haines mutuelles, atroces, implacables, qui, partout, à toutes les époques, ont animé les sectateurs des religions diverses et les ont armés les uns contre les autres, chacun combattant au nom de Dieu, en vertu d'un principe qui légitime et qui sanctifie tous les crimes, en même temps qu'il rompt, dans les dernières profondeurs de l'âme humaine, tous les liens sociaux. »

[1] Mi sia lecito di confermare quest' opinione con la grave autorità di un celebre scienziato: « L'ordre spirituel a pour objet de satisfaire à » deux besoins capitaux, le besoin intellectuel et le besoin moral: il » doit nous donner une conception générale du monde, voilà pour l'esprit; » et un idéal qui nous dirige, voilà pour le cœur. Et en effet, il les donna » dans l'âge païen et dans l'âge catholique; mais l'âge païen et l'âge catholique ont successivement passé, emportant avec eux et leur conception » du monde et leur idéal. Les mêmes coups qui déracinèrent le polythéisme sont venus retomber sur le monothéisme, à savoir les incompatibilités croissantes entre une doctrine qui demeurait immuable, et une » science qui s'agrandissait de siècle en siècle. Mais, par cet enchaînement » naturel des facultés humaines, qui explique l'histoire, au fur et à mesure que quelque chose se défaisait, il se refaisait quelque chose. Si rien » n'avait bougé dans les conceptions, rien n'aurait bougé dans les institutions; et justement ces conceptions qui altéraient l'ordre ancien, étaient » les bases préparées d'avance de l'ordre nouveau. — La foi scientifique » est, par droit de filiation, l'héritière de la foi théologique. Ce beau mot, » consacré depuis si longtemps à un service social, n'en doit pas être détourné; car il implique simultanément l'adhésion ferme de l'esprit et le » saint enthousiasme du cœur; et, demeuré longtemps et avec justice » étranger à la science, il lui arrive de droit au moment où elle devient » philosophie, religion, donnant à son tour une conception du monde et » un idéal, mais une conception qui est positive, et un idéal qui est réel. » — E. Littré, *Des progrès du Socialisme*, § 14.

qualunque sia la scuola ed il sistema cui appartengono, acciocchè il giudizio, che faranno di me e delle mie opinioni, se non favorevole, abbia da essere almeno equo ed imparziale.

XXII.

Le opinioni, che oggi professo, non sono quelle a cui venni educato; nè però si possono attribuire alla forza delle abitudini, o all'effetto de' pregiudizj. Ho passato l'adolescenza e la gioventù sotto la disciplina del collegio e del seminario, la quale trovò sempre in me un allievo non solo docile, ma affezionato e devoto fino allo scrupolo ed alla passione. I miei poveri studj di letteratura, di filosofia, e di teologia non uscirono mai dal cerchio della più pura e gelosa ortodossía romana; e i miei prediletti maestri furono i *Santi*, e in capo a tutti Tomaso d'Aquino e Alfonso de' Liguori. Due soli affetti governarono quel periodo della mia vita: lo studio e la pietà; e fino all'età di ventitre anni, in cui venni ordinato sacerdote, io non ebbi altra occupazione, non gustai altro piacere che la lettura e la preghiera. Dirò tutto in una parola: se non era la prudente fermezza di un padre amantissimo, io sarei entrato, come avea già meco stesso risoluto, nella Compagnia di Gesù, unico instituto dove mi parea più facile di poter saziare la mia brama di sapere con lo studio, e il mio zelo di faticare per Dio con le missioni. Così la primavera della mia vita non conobbe altre gioje che quelle del sacrifizio e del terrore, e non assaggiò altre delizie che quelle dell' orazione e della penitenza. Ripensando ora a quelli anni, sì tristi ad un tempo e sì lieti, in cui per me la poesia della gioventù non sparse un fiore, non aperse un sorriso, non destò un palpito solo, ah! sento bene che l'anima mia inorridisce alla memoria di quello stato di esaltazione febrile, di cui un fanatico misticismo l'aveva innamorata; ma ne inorridisce come di una sventura, non come di un rimorso. La mia fede avea serbato infino allora tutta la semplicità, il candore, e l'abbandono dell'infanzia; e sol chi ne ha fatto in sè medesimo l'esperienza può intendere quella misteriosa condizione di un cuore, che a forza di virtù smarrisce la coscienza, per fervore di pietà ri-

nega la ragione, e per amore di Dio volontariamente delira! Ma il sacerdozio fu per me l'alba di una nuova esistenza; e il primo raggio di luce mi balenò alla mente, incredibile a dirsi! dal confessionale.

Al primo contatto dell'anima mia con la realtà della vita umana; a quella storia di miserie e di dolori, che l'uomo e la donna del popolo venivano a deporre piangendo, tremando, nel mio seno; io cominciai a sentire una repugnanza fra la dottrina morale delle scuole e la voce intima delle coscienze. Indi i primi assalti del dubio. A tranquillare l'animo mio ripresi adunque lo studio e l'esame dei principj teologici, che io avea tenuto sempre in conto di verità eterne ed assolute. Allora per la prima volta io m'avvidi, che i miei studj erano stati diretti, non dallo spirito di verità, ma da quello di setta; e quando io credeva di averli compiti, m'accorsi ch'era tempo e facea mestieri di ricominciarli. Non esitai un istante. Un nuovo mondo, ancora in confuso, mi s'apriva allo sguardo; ed un segreto presentimento m'avvertiva, che dietro alle questioni su la morale gesuitica surgevano altre questioni ben più gravi ed importanti, e sotto i casi di coscienza celavasi tutto il sistema della religione, della scienza, della società, e della vita. E non esitai un istante. Quasi per instinto giudicai che la via, per cui m'incamminava, non poteva esser di quelle che guidano agli impieghi ed agli onori; ed io incontanente, di buon grado rinunciai a quelli che m'erano stati già conferiti; fermai tra me stesso di tenermi in una condizione affato privata e indipendente; durai poscia costante nel mio proposito, resistendo più volte alle instanze degli amici ed alle lusinghe della fortuna; ed a fine di potermi dedicare intieramente allo studio ed al culto del vero, io mi rassegnai d'avanzo ad una vita oscura, faticosa, disagiata, troncando la carriera lucrosa ed onorevole, che mi arrideva.

Ripigliai pertanto il corso de' miei studj; e dalla morale dovetti bentosto passare alla dogmatica, indi alla storia, e di mano in mano alla letteratura, alla pedagogia, alla filosofia, alla politica. Questo lavoro, che produsse una rivoluzione profonda e incancellabile in tutto l'essere mio, fu da prima una lutta tremenda contro me stesso, contro le credenze succhiate

dal materno seno e attinte da venerato labro, contro l'insegnamenti della scuola, contro li anatemi della chiesa, contro i sofismi dell'amor proprio, contro le seduzioni della paura: lutta, che costò lagrime di sangue al mio cuore, il quale la intraprese, la sostenne, la vinse da sè solo, nel segreto della coscienza, senz'altro testimonio, consigliere, o giudice che Dio; lutta, che ogni giorno ad una ad una mi strappava dall'anima quelle convinzioni, ch'io avea sinora professato con tutto l'entusiasmo d'una fede pura ed illibata, a cui per voto avea consacrato il fiore della mia giovinezza, in cui avea riposto le delizie più care, le illusioni più nobili, le speranze più dolci della mia vita.

Ma l'orribile vicenda d'incertezze, di ansietà, sdegni, dolori, angosce, desolazioni non tardò molto a cessare; e diè luogo ad una serenità soavissima, ad una soddisfazione ineffabile, che ne cancellò dall'animo mio ogni vestigio. Dopo aver esaminato le dottrine delle varie scuole catoliche, mi sono rivolto ai principj dei giansenisti; poi ho consultato i sistemi de' protestanti, interrogato la filosofia del secolo scorso, ponderato i lavori della critica moderna intorno ai simboli religiosi; e la prima conclusione certa, inconcussa, irrepugnabile, in cui la mente mia trovò il suo punto d'appoggio, fu questa: che il criterio supremo d'ogni verità risiede nella ragione. Stabilito questo principio, la mia emancipazione intellettuale e morale fu compiuta. Con esso pervenni immediatamente alla negazione di ogni ordine sovranaturale, d'ogni teologia positiva, d'ogni autorità teocratica, d'ogni rivelazione divina; esso mi scoprì la legge universale di progresso perpetuo e di trasformazione successiva, che dirige la vita del mondo fisico e morale, degli esseri e delle idee, della natura e della scienza, della civiltà e della religione; e in esso rinvenni quell'armonia dell'intelletto co 'l cuore, che indarno io avea cercata in qualunque altro sistema. Quindi riebbi la pace dell'anima; e non più quella pace efimera e negativa, che s'ottiene a prezzo d'ignoranza, di mortificazione, e d'obedienza cieca; e che paralizza le facultà dello spirito e logora le forze del corpo: ma una pace profonda e imperturbabile, che deriva dalla libera contemplazione del vero, dal sentimento della dignità

umana, dalla conoscenza comechè imperfetta delle leggi dell'universo e dell'Umanità, dall'amore disinteressato del bene, dal rispetto spontaneo degli altrui diritti, dall'osservanza volonterosa de' proprj doveri. Così ho sperimentato in me stesso e la vantata felicità del credente, e la pretesa disperazione dell'incredulo: ho provato le consolazioni e le dolcezze, che ne procura il misticismo e la filosofia, la chiesa e l'Umanità; ma non darei un'ora della soddisfazione, che adesso mi godo, per tutta un'eternità di quelle delizie, che lusingarono con ebrezza posticcia la mia gioventù. E se per giungere a questa meta io ho dovuto soffrire, di chi è la colpa? Non è tutta di coloro, che pervertono l'intelletto co' pregiudizj, e la coscienza con le superstizioni? Di coloro, che sconvolgono la fantasia con lo spettro del demonio e dell'inferno? Di coloro, che rappresentano il dubio come un delitto, e l'uso della ragione come un sacrilegio? Di coloro, che hanno gettato la nostra società in tale abisso di fanatismo e d'ipocrisia, che altri non possa esprimere le sue opinioni, communicarle a' suoi amici, discuterle, professarle, senza porre a repentaglio l'onore, il credito, l'officio, la sicurezza, la sussistenza di sè e de' suoi cari? Ah! costoro, che hanno sempre in bocca le angustie e li affanni mortali dello scettico, la gioja e la beatitudine celeste del fedele, sanno bene il fatto loro; poichè son dessi, che ordinarono la società in guisa che il più degli uomini fosse nell'alternativa di eleggere la loro fede o la miseria, la loro religione o la fame, il loro culto o la disperazione, il loro simbolo o l'infamia; dessi, che hanno inventato quello strazio delle anime, quell'assassinio de' cuori, a cui diedero il nome di scrupolo, e da cui vengono popolati in gran parte i manicomj. Rendano dunque all'uomo la sua libertà; lascino ch'ei possa instruirsi quanto, e come gli aggrada; rispettino il santuario delle coscienze; chieggano conto degli atti, non delle opinioni; giudichino della vita, non della fede; e poi vedranno dove l'uomo trovi più di conforto o di tormento: se nella loro ascetica, o nella nostra filosofia.

XXIV.

Chiedo scusa ai lettori di questa confessione: è la prima e sarà, spero, l'unica volta ch'io parlo in publico di me. Nè mi sono indutto a dirne pure quel tanto, se non perchè abbiano qualche contezza della mia vita, e possano quindi apprezzare le circostanze estrinseche della mia conversione o apostasia, che dir si voglia. Mi ci sono indutto singolarmente per amore dei giovani, ai quali vorrei che il mio libro potesse risparmiare parte almen delle pene da me sofferte nella lutta di emancipazione; vorrei che fosse per loro un amico, un conforto, da cui s'avessero quel bene che io non potei ottenere se non a prezzo di lunghi studj e di travagliose meditazioni. E troppo mi dorrebbe che si lasciasserò ancora sedurre da puerili spaventi e da ridicoli terrori. Oh! non s'appaghino nè di una credenza cieca, nè di una negazione gratuita. Non rineghino la ragione per paura dello scetticismo; ma non rinuncino alla religione per solo odio del prete. L'un consiglio non è meno ingiusto e meno stolto dell'altro. Quel raggio di libertà, che nell'ultima rivoluzione brillò, ahi! per poco, in fronte all'Italia, destava un desiderio, un bisogno universale d'instruirsi, d'illuminarsi, di sapere, di esaminare, e facea meglio sentire la necessità di redimere l'ingegni dalla dominazione del clero, per liberare i popoli dall'oppressione de' governi. Ma l'ingegno non si redime altrimenti che con la verità, e la verità è figlia dello studio e della scienza. Non basta dunque il deridere papa e gesuiti, il disprezzare scommuniche e sacramenti, il dileggiare miracoli e misteri, l'affettar incredulità e irreligione: chi si lancia nella via delle pure negazioni per impeto o capriccio di passione, anzichè per forza e legge di convincimento, trovasi bentosto in faccia del vuoto e del nulla,[1] e

[1] « La raillerie, en sapant la croyance, ne détruit pas le besoin de » croire: elle en fait en quelque sorte un besoin honteux de lui-même, » mais qui n'en est que plus irritable et plus ardent, parce qu'en s'y li- » vrant on se cache, et qu'on le satisfait ainsi incomplétement, à la hâte, » avec trouble, sauf, si l'on est découvert, à se relever du ridicule, en se » moquant de soi-même.... Il n'est pas toujours sûr que telle religion

l'anima s'addormenta nelle tenebre, il cuore s'agghiaccia, l'ingegno si snerva, la vita si deprava. Ma per poter negare coscienziosamente un sistema filosofico e religioso, bisogna far capo dalla persuasione razionale della sua falsità; e negato il falso, convien poi investigare quel vero, di cui possa contentarsi la ragione e deliziarsi il sentimento; convien dare un'altra legge alla vita, un altro pascolo all'ingegno, un'altra religione all'anima, un altro Dio al cuore.[1] E la disciplina o la scienza, che può unicamente soddisfare a queste condizioni, è la filosofia; la quale però è critica o scettica, in quanto adempie al primo officio, che è di svelare ed abbattere l'errore; e teorica o positiva, in quanto studiasi di adempire il secondo, che è di trovare e stabilire la verità. Ambidue questi caratteri sono essenziali alla filosofia; ma in pratica dee prevalere or l'uno, or l'altro, secondo il bisogno dei tempi e lo stato delle nazioni. Così in Francia ed in Germania, ove l'emancipazione teologica, dopo un intero secolo di controversie metafisiche, storiche, e religiose, è abbastanza generale, può ben

» fasse du bien pendant qu'on y croit; mais il est sûr que toute religion » fait du mal quand on n'y croit pas. » — Benjamin Constant, *Encyclopédie moderne*, art. *Christianisme*.

[1] Merita di essere letto e meditato, a questo proposito, l'aureo scritto di Teodoro Jouffroy, *Comment les dogmes finissent*. Intorno all'insufficienza della negazione ed al bisogno di surrogare alle vecchie credenze un'altra fede, l'illustre scrittore diceva: « Dans la ruine d'un dogme » usé, la négation sérieuse tient d'abord lieu de foi: c'est croire quelque » chose que de croire qu'une doctrine, que l'on suivait, est fausse; on y » met d'abord une ardeur, un zèle qui remplissent l'âme. Mais quand la » chose est bien démontrée, que l'ennemi est abattu, qu'on n'a plus à faire » que rire de son absurdité, le zèle tombe faute d'opposition; et l'on se » trouve à vide, détaché d'une croyance, et ne tenant plus à aucune, dans » une parfaite indépendance d'esprit qui flatte, et à laquelle on se plaît » quelque temps, mais qui ne tarde pas à fatiguer une nature dont la faiblesse ne supporte pas le doute. Dans toute révolution d'idées, le scepticisme (cioè, il dubio assoluto) trouve sa place; il vient pour détruire, » et survit à sa victime; mais il ne peut tenir long-temps. Nous avons » besoin de croire, parce que nous savons qu'il y a de la vérité. Le doute » est un état qui ne peut nous plaire que comme l'absence d'une fausse » croyance, dont nous nous sentons délivrés. Cette satisfaction goûtée, » nous aspirons à une nouvelle croyance; le faux détruit, nous voulons le » vrai. »

dirsi che il criticismo e lo scetticismo han pagato il loro debito all'età moderna, la quale si rivolge ora alla filosofia teorica e positiva per avere da essa un sistema di credenze e di dottrine, che possa appagare i desiderj e i bisogni di que' popoli emancipati. Ma in Italia, dove il movimento antidogmatico è appena incominciato da pochi anni, e l'abbandono del cattolicismo, benchè assai rapidamente già difuso, è piuttosto indifferenza e clerofobía che sistema e convincimento razionale, la critica del dogmatismo cristiano è ancora uno studio della più alta importanza; ed i libri di filosofia scettica, che altrove passerebbero giustamente per anacronismi, tra noi avran tuttavia il tristo privilegio di sembrare innovazioni ardimentose e temerarie. Egli è per ciò, che in questa scrittura io mi sono dedicato sopratutto ad esporre la parte scettica o critica della moderna filosofia; e quanto alla parte positiva o teorica, ho solo toccato quà e colà alcuni punti capitali, necessarj e sufficienti ad abbozzare quasi il programma, che mi sono proposto di voler in seguito sviluppare. La conclusione, in somma, cui per ora vorrei condurre mediante una discussione franca e severa il giovine studioso, è questa: si deve rinunciare al dogmatismo delle nostre scuole, perchè è certo ch'egli insegna una falsa dottrina. E se non può dubitarsi, che la cognizione dell'errore non sia il principio della verità, una gran verità m'affido di aver dimostrata, qualora io arrivi a mettere in chiaro li errori più gravi del dogmatismo.

Del resto, qualunque sia la forza di convincimento, con cui professo i principj esposti o accennati in questa scrittura, io sono troppo alieno dal volerli decorare del titolo d'infallibili e d'assoluti; chè io non ho rotto le catene di un dogmatismo per piegare il collo ad un altro. Li professo unicamente, perchè sono persuaso della loro verità; ma quando il professore Bertini, o altri che sia, mi proverà che io mi sono ingannato, e alle mie ragioni contraporrà ragioni migliori e dimostrazioni vittoriose, il ricredermi sarà per me non solo un dovere, ma una buona fortuna; sarà non un'umiliazione o una perdita, ma guadagno e compiacimento. La verità è la vita della mia vita; ed a chiunque me la riveli, io sono grato come all'ottimo degli amici e de' benefattori. Io sono fermo e

irremovibile ne' principj, che costituiscono la legge suprema della vita e l'organismo essenziale della scienza; ma non sono punto ostinato nella mia opinione sul metodo di applicarli e ridurli in sistema: la sostengo finchè mi sembra vera; e non esito ad abbandonarla, appena che ne abbia riconosciuta la falsità. E poco m' importa, che altri biasimi questa disposizione a mutar parere: il mutamento per sè stesso non è male, nè bene: diventa un male, se si tradisce la verità per seguitare l'errore; ma certo è un bene, se si rinuncia all'errore per abbracciare la verità. In questo solo adunque io mi protesto ostinato e incorreggibile, nell' amore passionato e nel culto religioso del vero; ma nell' applicazione di questo principio alle questioni particolari, mi avrà sempre con lui chi saprà persuadermi. E godo di poter conchiudendo avvalorare il mio pensiero con l' autorevole testimonianza di un grand' uomo: « Point d'état plus déraisonnable que de rester immobile dans » les mêmes idées, quand elles ne sont pas de celles, qui forment en quelque manière le lit, sur lequel coule perpétuellement la vérité progressive. Car cet état implique ou la » persuasion que l'on sait tout, que l'on a tout vu, tout conçu; » ou la volonté de ne pas voir plus, de ne pas concevoir » mieux; et lorsqu'en outre on prétend faire de cette ideé » quelconque, à laquelle on s'est cramponné en passant com» me à une pointe de rocher pendant sur le fleuve, la station » dernière de l'humanité, aucune langue ne fournit de mot » pour exprimer un pareil excès d'extravagance, »[1]

Genova, maggio 1852.

[1] Lamennais, *Du catholicisme dans ses rapports avec la société politique.*

NOTE.

Nota *A* a pag. 21.

Nel decennio trascorso dalla prima edizione del mio libro, Terenzio Mamiani non cessò di adoperarsi a tutt'uomo e con la parola e con l'opera per ravvivare tra noi li studj filosofici; e l'Italia dee sapergliene grado. Fondatore e presidente dell'Academia di Filosofia Italica in Genova, professore di Filosofia della Storia nell'Università di Torino, e Ministro della publica instruzione, mostrò sempre e dovunque un nobile ardore, una mirabile costanza nel fare ogni sforzo per richiamare le menti italiane al culto della filosofia; la quale però non mancherà di annoverarlo tra i promotori più benemeriti di quel risurgimento, che al rifiorire delle sorti politiche e civili d'Italia confidiamo non le debba nè le possa fallire. E questa testimonianza di lode io gli rendo qui tanto più volontieri, poichè per rispetto alle sue dottrine filosofiche ho poco o punto da aggiungere o da togliere al giudizio, che la prima volta ne avevo portato.

Intorno a questioni di filosofia pura egli non ha più scritto gran cosa: alcuni discorsi alla sua Academia, publicati in compendio nei *Saggi di Filosofia civile tolti dagli Atti dell'Academia di Filosofia Italica*, e alcuni articoli dati in luce nella *Rivista Contemporanea* sotto il titolo di *Confessioni d'un metafisico*. In questi scritti egli si va discostando vie più da quel modo di filosofare positivo, induttivo, psicologico, sperimentale, con cui aveva splendidamente inaugurata la sua carriera; e si mostra invece assai vago di quel processo dogmatico, trascendente, astrattivo, ontologico, da cui era stato per lo addietro alienissimo. Avversario cortese, ma dichiarato del Rosmini e del Gioberti, finchè essi rappresentavano o sostenevano in Italia l'idealismo ortodosso, direbbesi che dopo la loro morte egli intendesse di raccogliere la loro eredità e divenir loro successore. Perocchè tutti i suoi ultimi tentativi mirano a costruire una teorica *a priori* dell'Assoluto; la quale, benchè venga da lui annunziata e celebrata come cosa al tutto sua propria, nuova, originale, non è altro in sustanza che una ripetizione del famoso ontologismo di S. Anselmo,

raffazzonato indarno da Descartes, da Leibniz, da Gioberti.[1] Laonde, se tal è la dottrina con cui Mamiani si riprometteva di restaurare la filosofia italiana, io ho ragione di ripetere che l'opera sua non ha risposto all'aspettazione universale; giacchè dall'eloquente banditore della necessità di un *Rinovamento* filosofico l'Italia era ben in diritto di attendersi qualche cosa di più e di meglio che il semplice disepelimento di un *apriorismo* semiteologale, a cui la maggior parte degli stessi dogmatici più risoluti non attribuisce nè valore scientifico, nè rigore logico, nè importanza speculativa.

Nota *B* a pag. 24.

Confesso di buon grado, che il mio pronostico su l'ultima evoluzione del pensiero di Gioberti sbagliava. I suoi scritti postumi, venuti in luce più tardi, sono invece documenti irrefragabili della sua emancipazione intellettuale; e non mi lasciano dubio alcuno, che se una morte immatura ed acerbissima non lo avesse rapito anzi tempo alla patria ed alla scienza, egli avrebbe rivolto e consacrato alla causa del razionalismo e dell'umanismo il resto di quella sua prodigiosa potenza d'ingegno e di stile, che avea già spesa a sostegno e patrocinio del dogmatismo sovranaturale e del teologismo rivelato.

La *Riforma catolica*, la *Filosofia della Rivelazione*, la *Protologia* non sono un trattato, nè parti d'un trattato, ma semplici raccolte di pensieri o frammenti su la religione e la filosofia; sono per lo più abbozzi o sommarj, senza prove, senz'ordine, senza nesso, e quel che è peggio, senza unità di sistema; poichè una parte è evidentemente anteriore al 48, e l'altra posteriore al 49: due date, che nella mente e nella vita del Gioberti segnano due epoche assai distanti e differenti per ogni riguardo. L'editore di quelli scritti avrebbe almeno dovuto, e per rispetto all'autore e per vantaggio degli studiosi, ordinarli e disporli secondo l'ordine dei tempi; chè allora avremmo potuto seguire passo passo la storia intima e progressiva del pensiero di un tant'uomo, e ricavarne ammaestramenti d'ogni fatta e di sommo rilievo. Ma così come stanno, le sue opere inedite sono un tale miscuglio d'idee disparate, contrarie, e repugnanti fra loro, che non so qual costrutto possa ritrarne la generalità dei lettori, a cui si offrono alternati e confusi insieme, brani che ricordano la *Teorica*

[1] Vedi *Appendice alla Filosofia delle scuole italiane*, II, *Terenzio Mamiani e la sua Academia di Filosofia italica*; e *La Ragione*, tomo V e VI, *Illusioni di un metafisico*. N° 107, 110, 122, 126, e 135.

del Sovranaturale e del *Primato*, l'apoteosi del papa, l'apologia dei frati, l'elogio dei gesuiti, li anatemi contro la ragione, la rivoluzione, la libertà, e brani che avanzano di gran lunga i tratti più audaci ed arrischiati del *Gesuita Moderno* e del *Rinovamento*, e sono un'eco fedele delle dottrine critiche e razionali, che regnano nelle più libere scuole di Francia e di Germania.

Chi abbia, per altro, qualche domestichezza e con queste dottrine e con le vicende filosofiche, politiche, e religiose del Gioberti, non istenta a raccapezzarsi anche in mezzo a quel caos, e a discernere bentosto i concetti nuovi dagli antichi, la parola dell'apostolo dell'avvenire da quella dell'apologista del passato. Nella *Ragione*,[1] dove lo ho esaminato diligentemente la *Riforma cattolica* riscontrandola particolarmente con la *Teorica del Sovranaturale*, potrà ognuno che n'abbia vaghezza vedere e toccare le prove di questo fatto: che, cioè, quell'altissimo ingegno aveva scosso alla fine il giogo della dogmatica romana; che s'era affatto emancipato dall'autorità della chiesa e della Bibbia; che avea riconosciuto in ogni rivelazione, in ogni religione, un fenomeno, un processo, una legge naturale dello spirito umano; che avea confessata la trasformazione successiva e progressiva dei simboli e dei culti, sotto l'impero ed il criterio della ragione, in elementi di scienza e di civiltà; e che la dottrina ultimamente da lui professata sotto il nome di gnosticismo ortodosso e di catolicismo trascendente non era altro che una forma di puro e schietto razionalismo. La publicazione adunque delle sue opere inedite, se da un lato ne porge un argumento di congratulazione, mostrandoci guadagnato alla nostra fede anche un Gioberti; dall'altro però ci arreca un nuovo motivo di deplorare la sua tragica morte, non lasciandoci più luogo a dubitare, che per lo innanzi avremmo avuto in lui un amico, un commilitone tanto più ardente ed intrepido, quanto ci era stato un tempo più fiero ed accanito avversario.

Nota *C* a pag. 25.

Il giudizio, ch'io portava or fa dieci anni intorno allo stato della filosofia in Italia, parmi che anche oggidì ne' suoi punti principali possa stare. D'una sola mutazione, e certo rilevantissima, è da tener conto: intendo la libertà consentita finalmente agli studj superiori, ed in particolare alla filosofia, la quale ormai non è più costretta ad accommodare le sue dottrine al gusto delle polizie e al beneplacito delle curie, e non ha altro obligo che di conformarsi alle leggi della verità, della ragione, e della scienza. E questa libertà è

[1] Tomo IV e V, *Saggi di riforma catolica*, N° 102, 103, e 105.

per fermo la prima e più efficace condizione del suo risurgimento; ma ad effettuarlo ha pur mestieri del tempo, e non bastano sicuramente tre anni per cominciare a vederne e gustarne i frutti desiderati.

Da questo progresso estrinseco infuori, non credo che nell'intervallo dalla prima alla seconda edizione del presente libro la filosofia in Italia abbia guari migliorato di condizione. Non è venuta in luce, ch' io mi sapia, nessun' opera di tal rilievo, non è surto nessun autore di tanto polso da farmi ricredere, persuadendomi che le sue sorti sono molto più liete e prospere di quel ch' io aveva stimato.

Ed invero, i più de' libri filosofici dati alle stampe in questo periodo sono trattati elementari ad uso delle scuole: compilazioni senz' alcun valore lor proprio, compendj del Galluppi o del Rosmini, con qualche spruzzo, tutto al più, di giobertismo.

Tra queste pubblicazioni scolastiche ve n' ha tuttavia una, che non vuolsi mandare a fascio con le altre, ed è la *Logica* del professore Peyretti: libro così per la chiarezza, il rigore, e la profondità della dottrina, come per l' ordine, la proprietà, e la diligenza dell' esposizione, assai pregevole, ed uno de' migliori senza dubio che in simil genere posseda l' Italia. Due gravi difetti però scemano in parte il suo merito; e rendendolo poco accetto, anzi fastidioso a molti lettori, diminuiranno grandemente il vantaggio che avrebbe potuto recare ai nostri studj. Il primo si è una tal profusione di grecismi nelle sue nomenclature, che in verità sente d' affettazione, e riesce a poco andare insopportabile. Ed il secondo è una farragine tale di divisioni e suddivisioni, che dà a varie parti del trattato l' aspetto di veri labirinti, in cui lo studioso, anzichè un ajuto alla memoria, troverà un imbroglio da non venirne a capo in eterno. — Tacio delle opinioni religiose dell' Autore, poichè in un trattato di logica sono affatto accessorie. Ma lo zelo catolico, ond' egli quà e là mena vanto, e il disdegno che ostenta verso del razionalismo, mi fanno più vivamente desiderare che s' accinga a proseguir l' opera e ad esporre, secondo la sua promessa, le altre parti della filosofia. Staremo a vedere come un logico sì acuto e sagace possa comporre una metafisica ortodossa senza cadere, al pari de' suoi confratelli, in un abisso di paralogismi e di sofismi, di contradizioni e d' assurdi.

Oltre i libri scolastici, abbiamo finora poco o nulla che meriti una particolare menzione. La merita forse, per esempio, il P. Ventura? Egli ha dato fuori, in questi ultimi anni, prima in francese e

poi in italiano, varj scritti di filosofia; ma è una filosofia così chiamata abusivamente e per antifrasi, giacchè ei la scambia puramente e semplicemente con la sua teologia; laddove contro la filosofia propriamente detta si mostra invaso da un odio così furibondo ed implacabile, che tocca al delirio e alla mania. Il suo gran trovato è la distinzione di *due specie diverse di filosofia*, ad una delle quali ha posto il nome di *inquisitiva*, e all'altra di *dimostrativa*. E definisce la prima: lo studio di rinvenire la verità col soccorso della sola ragione; e la seconda: lo studio di sviluppare, confermare, e applicare il principio religioso, la ragione che accetta il freno e riconosce le leggi della religione, che piglia le mosse dalla fede, che s'appoggia alla parola di Dio, e l'ascolta, la conserva fedelmente. La qual divisione si risolve apertamente in quest'altra: Vi sono due specie diverse di filosofia: l'una è la filosofia, e l'altra è la teologia. — Ora la prima è per lui la *filosofia falsa*, e la seconda invece è la *filosofia vera*: quella è il razionalismo, e null'altro che il razionalismo, cioè, secondo il vocabolario del P. Ventura, il traviamento della scienza, la surgente avvelenata di tutti li errori, l'estinzione totale d'ogni verità; e questa invece è una dottrina pura, vera, e certissima, che inalza la ragione alla sua più sublime potenza, che tutto vede, tutto conosce, e tutto spiega. In altri termini, la filosofia inquisitiva, cioè tutta quanta la filosofia moderna, è la negazione d'ogni verità e l'affermazione d'ogni errore; e la filosofia dimostrativa, cioè la scolastica del medio evo, è l'esclusione d'ogni errore e la scienza d'ogni verità. — Ebbene, con queste premesse egli è pur giunto alla conclusione, che il razionalismo è vero e la scolastica è falsa. Perocchè a decidere da qual parte stia la verità e l'errore, egli è manifesto che fa d'uopo di avere un criterio; ora, secondo lui, l'unico criterio per giudicare fra due sistemi contrarj è il consenso generale delle persone competenti nella materia di cui si tratta; onde dovrassi riguardare come falsa filosofia la scolastica, e come vera filosofia il razionalismo, se la massima parte dei filosofi siasi dichiarata per questo e contro di quella. Ma è un fatto riconosciuto e confessato da lui medesimo, che nell'èra moderna la scolastica venne sbandita da tutte le scuole, repudiata, condannata da per tutto, a segno che egli *si ritrova solo* a combattere per la sua restaurazione; laddove il razionalismo è *il sistema dominante*, che costituisce il fondamento stesso di tutta la filosofia, di tutta la scienza moderna. Dunque, in virtù del suo criterio medesimo, il razionalismo è la vera filosofia e la scolastica era la falsa. Così per restaurare la *filosofia dimostrativa* egli incominciò a dimostrarne bravamente la falsità; e per isterminare la *filosofia inquisitiva* prese a

dimostrarne irrepugnabilmente la verità! — E un ragionatore di tal calibro può sul serio trattarsi da filosofo? E v'ha una scuola di sedicente filosofia italiana, che osa annoverarlo fra' suoi maestri ed autori?

Nè più degno di menzione è il P. Matteo Liberatore; il quale, benchè non professi il tradizionalismo del P. Ventura, s'adopera nondimeno anch'egli a restaurare le anticaglie scolastiche ed a risuscitare le metafisicherie teologiche del medio evo. Costui rappresenta la parte del filosofo in quella congrega di novelli farisei, che publicano ogni primo e terzo sabbato del mese le loro sconce lucubrazioni sotto il titolo di *Civiltà Cattolica.* Ivi egli ha proseguita l'impresa, cui aveva già posto mano con le sue *Institutioni di Filosofia;* e s'è prevalso della maggior libertà e varietà, che gli concedeva una publicazione periodica, per fare della sua dottrina un'esposizione più larga, più lepida, e a rigor di termine, più comica. Perocchè a confutare trionfalmente tutti i sistemi filosofici moderni, più o meno contrarj a quello della Compagnia di Gesù o della curia romana, egli ricorse da prima ad una critica di nuovo conio; e compose una comedia in tre atti su *l'autocrazia dell'ente*, per mettere in caricatura e in derisione le dottrine razionali de' nostri tempi, che sono ree del gran delitto di non piacere a quei fior di logica e di metafisica, di scienza e di sapienza, che è il tribunale della sacra inquisizione.

Parve a taluni uno scandalo, che un pio gesuita si facesse comediografo, e buffoneggiasse in materie di tanta gravità ed importanza. Ingenui che sono! Ma appunto perchè gesuita e come gesuita, il P. Matteo è uso a recitare tutti i giorni una parte in comedia: egli, in casa e in chiesa, in refettorio e in giardino, in iscuola ed in piazza, a voce e in iscritto, rappresenta quel personaggio, che il suo capocomico, detto Generale della Compagnia, gli assegna. E però qual maraviglia che un attore di tanta pratica ed esperienza abbia voluto eziandio tentar la carriera d'autore? Era cosa naturalissima: dal recitare allo scrivere comedie non c'è poi tanta distanza, che un uomo abile nel primo mestiere non possa ripromettersi qualche riuscita anche nel secondo. Solamente, dal suo lungo esercizio nell'arte del comediante il P. Matteo avrebbe dovuto apprendere, che i lazzi e i vituperi, onde si beffeggia dalle scene chi che sia e che che sia, sono argumenti, di cui ben può dilettarsi un gesuita, ma di cui si vergognerebbe un filosofo; e che, ove pure i suoi sali fossero aristofaneschi in luogo d'esser gesuitici, non varrebbero

giammai a suscitar nelle plebi un tal riso da soffocare la voce dei Socrati, riformatori della filosofia.

Ma dopo la *comedia* il P. Matteo pose pur mano a dettare un *trattato*, da dividersi in quattro parti: della *Conoscenza intellettuale*, della *Conoscenza sensitiva*, del *Composto umano*, e dei *Supremi concetti ontologici* Finora, ch' io mi sapia, solo la prima parte è uscita in luce, prima sbocconcellata ad articoli nella *Civiltà catolica*, e poi raccolta in volumi. Senza entrare qui in ragguagli particolari, ognuno potrà da sè apprezzare l' immensa vanità di quest' opera dalla *dichiarazione esplicita* dell' autore, che con essa intende unicamente « di esporre ed illustrare le dottrine filosofiche di San Tomaso » d' Aquino, — le quali formarono per molti secoli l' ornamento e » il decoro delle academie cristiane. »

Ristabilimento della scolastica, tal è dunque l' impresa a cui s'è accinto il P. Matteo. Nè per ciò crediate, ch' egli di buon grado si rassegni all'*accusa di retrogrado e di stagnante*. Il progresso è oggimai un principio sì profondamente radicato nella coscienza universale, che nè pure i gesuiti s' arrischiano più di negarlo all' aperta. Anch' essi ambiscono il nome di progressivi; ma per salvare capra e cavoli insieme, ricorrono ad una delle loro solite gherminelle, e chiamano bravamente progresso il tornare indietro. Così c'è da contentar tutti: i liberali, con la lusinga della parola; i retrivi, con la realtà della cosa.

E per rispetto agli ultimi, il P. Matteo avrà fatto bene il suo conto: ei li conosce intimamente, sa benissimo i loro gusti, ed è al tutto sicuro di appagarli. Ma quanto ai primi, e' s' inganna a partito se confida di abbindolarli sì di leggieri con un semplice scambio di parole. Essi badano anzi tutto alla sustanza delle cose; e però nel *ritorno alla dottrina de' maggiori*, cioè nel divisamento di restaurare la scolastica, non possono scorgere altro che un *regresso*, ed in chiunque cooperi ad effettuarlo un *retrogrado* e uno *stagnante*.

Ed è, invero, piacevole il modo che tiene il P. Matteo nel discolparsi. L' unica objezione, a cui riduce tutta l'*accusa* di *regresso*, si è: « la dottrina di San Tomaso essere oggimai troppo antica. » E risponde con aria di trionfo: l' antichità d' una dottrina non escludere, anzi confermare la sua verità; poichè la verità, immutabile ed eterna, non può mai invecchiare. Ma cotesto è trionfo.... da comedia. Chi ha mai preteso di sentenziare falsa una dottrina per ciò solo che antica? Non sono forse molto più antiche della scolastica l' aritmetica, per esempio, e la geometria? E pure a nessuno mai cadde in mente di condannarle per colpa d' antichità. La scolastica invece venne universalmente condannata e repudiata, non già per-

chè antica, sibbene perchè falsa e fallace: altrimenti converrebbe ammettere il caso che l'Umanità possa scientemente, volontariamente rinegare la verità conosciuta e posseduta. Dico l'Umanità; poichè l'abbandono della scolastica nell'èra moderna divenne così universale (e i gesuiti, nel loro lucidi intervalli, sono i primi a farne fede), che può e dee riguardarsi come un fatto umano, e non come un traviamento parziale o privato. Ora che l'Umanità possa mai cadere in tal delirio o in tanto pervertimento da rinunciare ad occhi aperti alla verità per darsi in balía dell'errore, è un'enormità che possono credere i gesuiti, se loro garba e giova; ma ad ogni uomo sensato la fa ribrezzo ed orrore. Se dunque l'intelletto umano segnò il suo passaggio dall'evo medio al moderno co'l repudio solenne della filosofia scolastica, gli è perchè quella filosofia avea cessato, agli occhi suoi, d'essere l'interprete della verità e la legislatrice della scienza; ed era invece divenuta una sofistica, in ribellione manifesta contro le leggi del pensiero, contro i dettami della coscienza, contro la realtà della natura, contro l'evidenza della ragione. E il P. Matteo co'suoi confratelli s'arrabbatta per ristabilire una dottrina da tre secoli morta e sepolta?

Vero è ch'egli asserisce, su la testimonianza di un suo collaboratore, che « nessuno può vantarsi d'avere nell'ordine metafisico » dimostrato un solo errore » di San Tomaso. Sì, eh? Non *un solo! Nessuno!* E le centinaja e milliaja di scrittori e di scritti, che per tanto tempo scalzarono e scassinarono pietra per pietra tutto l'edificio della dottrina tomistica o scolastica (che nella sustanza è tutt'uno), riuscirono dunque a bandirla dalle università, dalle academie, da quasi tutte le scuole publiche d'Europa, dove sì lungamente e assolutamente avea regnato, senz'averne potuto dimostrare un solo errore! Dunque riuscirono a persuadere l'universale che quella dottrina era falsa, senz'averne potuto smuovere la persuasione che fosse vera! O pure riuscirono a convincere l'universale della falsità di quella dottrina, senza il sussidio di nessun argumento dimostrativo! — Oh! andate a spacciare coteste baggianate nelle vostre sacristie e ne' vostri conventi, dove siete usi a trovar uditori che giurano tanto più devotamente su la vostra parola, quanto più è assurda; ma sapiate che un simil modo d'interpretare la storia del pensiero umano prova una cosa sola, ed è che voi non vi peritate di insultare e calunniare l'Umanità piuttosto che rimettere un tratto de' vostri pregiudizj e del vostro fanatismo.

Se non che il P. Matteo ha in mano un altro argumento da credere che « tutti i buoni si accordano generalmente a' dì nostri » con lui e co'suoi nel promuovere « il ritorno alle dottrine filosofiche di

» San Tomaso; — che questo « è oggimai un voto universale, » che « corrisponde non solo al bisogno, ma al voto stesso del nostro » tempo. » E l'argumento sì è, che « da ogni parte l'ingegni più » eletti si volgono a studiare » le dottrine dell'Aquinate, come dimostra « il continuo moltiplicarsi delle edizioni » delle sue opere. Ma o li studiosi, a cui si allude, sono i cherici e i clericali (chè solo tra questa genia, secondo il dizionario gesuitico, si trovano *tutti i buoni* e *l'ingegni più eletti*): e l'argumento non prova nulla, poichè costoro non han mai cessato di volgersi a studiare San Tomaso, e lo studiavano nel secolo XVIII e XVII forse più e meglio che nel XIX. E siccome allora non valsero punto ad impedire che la dottrina tomistica cedesse il campo alla filosofia moderna; così varranno tanto meno oggidì ad abbattere le dottrine razionali che informano e vivificano tutte le scienze e le arti, per richiamare in vigore un sistema che fu già cacciato in bando dal mondo scientifico e letterario O all'incontro, li studiosi, a cui s'accenna, sono i liberi cultori della filosofia: e l'argumento prova meno e peggio di nulla. Perocchè lo studio, che a' dì nostri più che per l'addietro si fa di San Tomaso, non è menomamente indizio di un rinovamento teoretico delle sue viete dottrine, ma è puramente effetto di quell'indirizzo storico e critico che prevale nel genio del nostro secolo. Tutti i monumenti del passato, d'ogni genere e d'ogni specie, vengono ora investigati e illustrati con una cura passionata, con una diligenza infaticabile. Non v'ha sistema religioso o filosofico, non setta o scuola o chiesa o instituto, che non sia oggetto di studj speciali, che non fornisca ampia materia all'erudizione e all'esegesi. Come dunque e perchè avrebbe dovuto far eccezione la scolastica e il suo principe San Tomaso? Ma che per ciò? Vuol forse dire che si indaghino ed espongano le sue dottrine perchè si professino, o perchè si antepongano alle moderne? E per un libro che s'è scritto intorno al tomismo, non ve n'ha forse cento su ciascun sistema di mitologia orientale, per esempio e di filosofia greca? Con la stupenda logica del P. Matteo si dovrebbe dunque conchiudere, che il ritorno ai culti primitivi dell'Oriente e agli antichi filosofemi della Grecia *è oggimai un voto universale di tutti i buoni* e *un bisogno del nostro tempo?* A chi ragionasse così il P. Matteo e tutto il gesuitume in coro, per abondare in carità verso il prossimo, si contenterebbero di rispondere con una risata. Ed a lui, che pure così ragiona, dovremmo noi menar buona una sofistica così balorda? — Eh! povera gente, se non avete altri motivi da sperare una restaurazione della scolastica, la vostra speranza tiene troppo del delirio. Chè l'impresa in cui vi travagliate è così disperata, come quella degli ultimi

Alessandrini; i quali, mentre già il cristianesimo era la religione di tutto l'Impero, andavano predicando « il ritorno alla dottrina de' mag- » giori, » il ristabilimento dell'ellenismo. Ah! se voi foste vissuti a que' tempi, avreste consacrato tutto il vostro zelo a compilare la *Civiltà pagana*, come ora la *Civiltà cattolica*; e vi sareste sfiatati a maledire le novità della dottrina cristiana, come ora le novità della filosofia moderna.

Quanto s'apponesse al vero il P. Liberatore con la sua crociata tomistica, apparve tosto dall'accoglienza che incontrò nel publico l'opera sua. Tacio di tutti coloro — e sono più che la massima parte — i quali appartengono ad alcuna delle varie scuole moderne: ognuno intende che giudizio dovessero portare d'un autore e d'un libro, che vede « un guasto intrinseco ed essenziale nella filosofia » del nostro tempo; e non ha altro rimedio da proporci che la ricostruzione della filosofia del medio evo Ma fra quei pochi eziandio, che si serbarono illesi ed intatti dal *guasto* del pensiero moderno, l'opera del P. Matteo *ha corrisposto* così bene *al bisogno e al voto universale di tutti i buoni*, che dove non passò inosservata e negletta, s'attirò addosso critiche e censure, lagnanze ed accuse gravissime. Preti e frati e laici teologanti, l'abbate Pestalozza e l'abbate Petri e il professor Paganini e non so quanti altri l'assalirono d'ogni lato, chi incolpandolo di adulterare la dottrina di San Tomaso, chi di frantendere il sistema del Rosmini, e chi di professare il sensismo, e quindi il subjettivismo e l'immoralismo, il materialismo e l'ateismo, *et reliqua*. — Tanto è vero che il P. Matteo e la *Civiltà cattolica* e la turba de' gesuiti e gesuitanti sanno corrispondere *al voto universale e al bisogno del nostro tempo!*

Ma oltre i libri ad uso delle scuole e a difesa del tomismo, non ne venne in luce alcuno informato a principj migliori, improntato di qualche originalità, nunzio di qualche riforma? — Di libri che si presentassero al publico con tale promessa e pretensione, ve n'ha certamente più d'uno; ma che in effetto la mantenessero e giustificassero, io non ne conosco nessuno.

Così, per toccare d'uno o due de' principali, una via diversa da quella dei *tre grandi, Rosmini, Mamiani, e Gioberti* ci annunziava il signor Paolo Morello fin dal titolo del suo volume: *La Logica o il problema della scienza nuovamente proposto all'Italia*; e dichiarava espressamente di *mirare* con quel titolo *a suscitare una curiosità*

grande (pag. 3); di contemplare la logica in ben altra guisa che fin qui non fu fatto; e di chiamarla ad altre funzioni, che non siamo avvezzi a riconoscere « come ad essa appartenenti (p. 4). »

Or bene, per rivelarci queste *nuove funzioni* della logica, egli incomincia ad affermare che « la filosofia non fu, non è, non potrà » mai essere altro che semplice amore o vaghezza di sapere; non è, » nè fu mai, nè per sè potrà mai essere nè sapienza, nè scienza, nè » verità (p. 8); » e che l'aver considerato la filosofia per scienza e regina delle scienze fu la cagione, per cui « il vero è tenuto in ser- » vitù dalla filosofia, e la più parte dei sistemi filosofici non son al- » tro che le reti o le carceri o i sotterranei, in cui il vero o si avvi- » luppa o si condanna o si sepelisce (p. 13). » Pertanto « la scienza » è un problema che va nuovamente proposto: perocchè la soluzione » o le soluzioni finora date non appagano, nè possono appagare; — » ed è il problema massimo, il problema vitale della filosofia (p. 20); » la quale non può « avere nessun diritto a parlar di verità, quando » ancora non sa cosa sia la scienza (p. 21). » Così, da una parte, la filosofia tutta quanta, antica e moderna « è un abisso di assur- » dità (p. 19), » perchè si reputa « la scienza delle scienze (15); » e dall'altra, la filosofia è tenuta a « risolvere il problema della scienza » in universale, » perchè « tutte le altre sue indagini non hanno, » nè possono avere altro scopo (p. 21); » nè può risolverlo « se » prima non cerchi ogni linea e ogni fibra, per così dire, dell'orga- » nismo di tutta la scienza (p. 23); » poichè è un problema che « contiene in sè la ragione di tutte le altre discipline, onde possano » legittimamente assumere titolo e ragione di scienza (p. 24). » Qui si comincia a scorgere una *via diversa* veramente da tutte le vie finora note e battute; giacchè *si chiama* la filosofia alla sublime *funzione* di far l'impossibile e l'assurdo: di *risolvere* cioè *il problema della scienza*, mentre essa *non è e non può mai essere scienza*. Ma seguitiamo.

La filosofia « non può procedere al problema della scienza, se » prima non dice cos'è la logica (p 26); » nè « potrà mai dire cosa » sia la logica, se prima non dice cosa sia ella stessa (p. 28). » Gli è un *circolo vizioso*, da cui non si esce, « se non si sa di dove ci si » entra (p. 30); » e per sapere donde ci si entra, bisogna vedere « se è la logica che debba dichiarare cosa è la filosofia, o s'è la filo- » sofia che debba dichiarare cosa sia la logica (p. 37). » Questione presto risoluta; perocchè « senza logica l'uomo non è più uomo; — » sottratto l'elemento logico, cosa diventa *la filosofia*? Nulla; — men- » tre, al contrario, s'io sottraggo qualunque cosa cui voglia inten- » dere per filosofia dalla logica, la logica riman sempre nel suo con-

» cetto sustanziale (p 31). » Dunque « la logica senza la filosofia » può stare, e la filosofia senza la logica no (ib.). » È dunque provato e dimostrato « che abbia ad esser la logica che generi la filoso» fia, e non questa l' altra (p. 32). »

Nè per ciò è da dire, che filosofia e logica sieno « una cosa » identica (ib.). » Esse distinguonsi benone tra loro; e la distinzione sta in ciò, che « la logica assume direttamente la realtà, e la filosofia » adempie la funzione di astrazione rispetto a tutto il reale, tale » quale apparisce per la logica (p. 38) ; » vale a dire, insomma, che « logica e filosofia si distinguono come il reale si distingue dal» l'astratto (ib.) » Capite ora perchè nessuna filosofia abbia saputo ancora « dirci nè cosa sia, nè donde venga, nè come metta la mano » all' opera della soluzione del problema vitale di tutta l' Umanità » (ib.)?» e perchè tutti i sistemi filosofici sieno « usurpazioni, divi» nazioni, ardimenti, invenzioni, ipotesi, ma niente di legitimo, » niente ancora di scienza (ib.)? » È perchè non arrivarono mai a « determinare questi due sommi capi (p 37): » primo, che è la logica che genera la filosofia, e non la filosofia che genera la logica; secondo, che la logica è una realtà, e la filosofia un' astrazione. Ma ora, grazie al cielo e al signor Morello, i *due sommi capi* sono belli e *determinati*; e logica, filosofia, scienza, tutto è in salvo ed in sicuro. Che cuccagna, neh? — Tiriamo innanzi.

Il dire che « la logica è una parte della filosofia, ovvero una » delle scienze della filosofia (p. 45), » è dunque una proposizione, che « spianta la logica da' fondamenti (ib.); » e che ha per « conse» guenza inevitabile la schiavitù della logica, della scienza, e della » verità (p. 44); » essa « è il primo assurdo della filosofia, dal quale » poi procede l' infinita serie di tutti li altri assurdi (p. 46) ; » fra i quali deve annoverarsi una orrenda *ribellione* di tutte le scienze filosofiche, per cui « l' ontologia divora la psicologia, la psicologia » divora l' ontologia e la teologia, l' ideologia divora teologia ed on» tologia e psicologia, la cosmologia divora tutte le altre così dette » parti della metafisica, tutte divorano e consumano la logica; e la » logica poi divora ogni cosa (p. 47). » Ed a sedare questa frenesia divoratrice, cannibalesca, non occorre altro rimedio fuorchè il sapere che « tutto ciò che la filosofia chiama sue parti, la logica, la psicolo» gia, l' ideologia, l' ontologia, la teologia, la cosmologia è sustanza » propria della scienza (p. 48). » Tutta questa sustanza « o materia » di scienza, fino a tanto che non si proferisce la parola filosofia, è » tenuta per incontrastabile realtà di cose (p. 55-56) ; » ma non si può pensare e conoscere « se non per ciò che chiamasi funzione di » astrarre (p. 56). » E nel procedere dal reale all' astratto è riposta

la logica; laddove nel muovere dall'astrazione alla realtà, la sofistica (p. 58).

Ora siccome « la filosofia non è altro che la massima astra- » zione (p. 60): » così per non essere « un continuo sofisma (p. 59), » bisogna che discenda dalla logica (p. 60), » ossia che « muova « dalla fede nel reale (p. 61); » polchè « l'umano intelletto del reale » non ha e non può avere altro che il fatto della fede (*ib.*). »

Indi « due assiomi: 1° la potenza fondamentale, la virtù della » quale l'uomo è fatto capace della verità, si manifesta per due atti » continui, un atto di fede ed un atto di astrazione; 2° ogni forma » e sistema di filosofia non è altro che la manifestazione astratta del- » l'atto di fede che ciascun fa (p. 70). » Ora l'atto di fede è la logica, e l'atto di astrazione è la filosofia; onde questa procede da quella come « l'atto astratto procedente dall'atto creduto (*ib.*); » e « ciò » che propriamente dev'esser filosofia è la manifestazione astratta » di ciò che propriamente è logica (p. 71). » Così è cessata una volta la guerra e fatta la pace tra la logica e la filosofia; e ognuno da qui avanti saprà finalmente che cosa sia tanto l'una quanto l'altra. Non vi pare?

Intanto dalle « due proposizioni assiomatiche » scaturisce un « numero inesausto di quesiti, » a sciogliere i quali occorre anzi tutto un buon *criterio*. E il criterio sarà: « che forma sincera di filosofia » crediamo unicamente quella, dove l'atto di fede donde germoglia » l'atto dell'astrazione porti le testimonianze più ineluttabili della » verità; onde i due atti compiendo la loro armonia scoprono la » scienza (p. 72). » Ma « l'atto di fede è la sintesi, e l'atto di astra- » zione l'analisi (p. 77); » e però « ogni forma di pensiero non va » mai in là di questi due atti continui, la fede e l'astrazione, che si » displegano e si attuano per la virtù di una legge unica operante » anch'essa per i due atti continui, contemporanei, ed alternanti, di » sintesi e di analisi (p. 79). » Donde alfin si raccoglie questo vero e proprio concetto della logica, ch'essa « è l'unica potenza, in virtù » della quale queste cose (fede e astrazione, sintesi e analisi) avven- » gono così, e non altrimenti (p. 81). » E dacchè abbiamo già imparato, che la fede è la logica e l'astrazione è la filosofia, impariamo ora che — la logica è l'unica potenza in virtù della quale la logica e la filosofia avvengono come avvengono.

Di qua un importantissimo quesito: « se la logica c'è, come sa- » pete che la logica c'è (p. 81)? » Nessuna filosofia ha mai saputo rispondere; e solo al genio del signor Morello era riserbata la fortuna e la gloria di scoprire l'arcana risposta. Ed eccola: « sapia- » mo che c'è, perchè c'è nella sua maniera di essere; or la sua

» maniera di essere si pone per l'atto di fede e per l'atto di astra- » zione ; — credendo ed astraendo, la sintesi e l'analisi inevitabil- » mente si compiono; ciò senza una potenza non può succedere ; — » e questa potenza *è* la logica (p. 87-88): » dunque *la logica c' è*. — Queste sì che sono dimostrazioni in piena regola!

Poichè dunque la logica c' è, noi possiamo trovarla; e « tro- » vandola sotto l'atto di fede primitivo, noi la crediamo; — nella » profondità di questo atto di fede si occultano nientemeno che tutti » i misteri della filosofia (p 97): » onde « l'officio della filosofia » non è altro che una continua esposizione de' misteri contenuti » nell'atto di fede fondamentale dello spirito umano (p. 99), » ossia nella logica; e quindi « la filosofia non è nè può esser altro se non » ciò ch'è la logica (p. 103). » Torniamo così ad imparare un'altra volta che cos'è la logica e la filosofia. — Ma direte voi, la filosofia e la logica di questo luogo son tutt'altro che la logica e la filosofia de' luoghi precedenti. — Sta bene, ma che importa? O non sapete che il signor Morello ha chiamata la logica a nuove funzioni? E se tra le funzioni nuove da lui imposte alla logica vi fosse pur quella di parlare per disdirsi e contradirsi perpetuamente, e senza mai sapere quel che si dica: oh! non avrebb'egli conseguito pienamente il suo scopo di *suscitare una gran curiosità?* — Ma seguitiamo ancora.

Tutti quelli atti, fatti, o funzioni, fede ed astrazione, sintesi e analisi, logica e filosofia, « senza il pensiero non sarebbero possibi- » li ; — ognuna di queste cose bisogna ritrovarla nel pensiero e col » pensiero (p. 106); » dunque nessun sistema « può salvarsi dalla » necessità d'incominciare dal pensiero (p. 109). » Ora « dato il pen- » siero, surge di necessità assoluta questa triplice serie di problemi: » quella che afferma lo stesso fatto del pensiero, problema empiri- » co, — soluzioni fisiologiche, ideologiche, e psicologiche; — quella » che cerca cos'è, perchè è, e come è che il pensiero è di fatto, » problema di causalità assoluta, — soluzioni teologiche, ontologi- » che, cosmologiche; — quella che cerca i fini, ai quali il pensiero » è ordinato, problema delle cause finali, — soluzioni morali, socia- » li, politiche, religiose (p. 110-111). » Laonde le varie scienze filosofiche sono « parole che s'inventano per significare i varj aspetti di » un medesimo e identico problema (p. 120), » che è « il problema » della scienza, ed è posto nell'atto stesso del pensiero (*ib*). » Dunque « il problema della scienza si pone da sè (p. 126); » ossia « il » pensiero è la posizione naturale del problema della scienza » (p. 129). » Ecco la gran formula enciclopedica, che il genio del signor Morello è venuto a rivelare fresca fresca all'Italia!

Ma « perchè il pensare è un problema (p. 137)? » Perchè si sa e si crede bensì di pensare, ma non si sa che cosa sia il pensiero, nè donde proceda, nè come si adempia (*ib.*).

E « come si sa che il pensiero è un problema (p. 145)? » Si raccoglie da ciò « che nessun atto sta da sè, che il pensare in atto » non è possibile senza l'adempimento delle leggi intime di una fun- » zione universale (p. 159). »

E « cosa vuol dire sapere che il pensiero è un problema » (p. 161)? » Vuol dire « che la filosofia e la scienza non solo è pos- » sibile, ma è una inevitabile necessità dello spirito umano. Il pen- » siero, in fatto, esser problema, sapere che è problema, si risolve » nella necessità di tentar tutte le possibili vie per iscogliere il pro- » blema, ed ecco la filosofia; nella possibilità e nella necessità di ve- » nirne alla soluzione, ed ecco la scienza (p. 165). » Inoltre « nella » funzione: Io penso, trovo inevitabilmente posto il problema di cau- » salità in tutta la sua pienezza: — causalità attuale, causalità poten- » ziale, causalità finale (p. 211); » cioè « atto, potenza, nesso tra » l'atto e la potenza; — ideologia, psicologia, logica (p. 251). »

Poi « entra un altro termine » nel problema, il fisiologico, che concerne le leggi dell'umano organismo (p. 254). È poi un altro, il cosmologico, che riguarda il mondo (p. 259). E infine un altro, l'ontologico, che abbraccia l'ente (p. 295).

Tal è per sommi capi questa nuova *logica*, o questo *problema della scienza nuovamente proposto all' Italia:* libro, che e per la sustanza e per la forma riesce, in verità, a fare un bel problema, non mica della scienza, ma del signor Morello. E il problema si è: qual delle due sia più da stupire; — se l'ingenuità, con cui egli spaccia, ora per suoi trovati sublimissimi le cose più vulgari e triviali, onde son pieni tutti i trattatelli scolastici; ed ora per tesi inconcusse e verità assolute le cose più false ed assurde, che possano cadere in una mente bambina o rimbambita; — ovvero, se l'insolenza, con cui egli maltratta continuamente i più grandi filosofi dell'èra moderna, fino a dar loro ad ogni istante dello stupido, dell'imbecille, del pazzo, del frenetico, del bestiale, ec. — Io per me sarei imbarazzato a risolverlo; ed è una questione che io rimetto volontieri al buon umore dei lettori.

Del resto, l'Italia, a cui il signor Morello dedicava con tanto sussiego il suo libro, gli fece l'accoglienza che si meritava: non pigliò cotesta *Logica* su 'l serio; lasciolla appena nata morire nell'oblio; e parve dimostrare co 'l suo disdegno, che in quel preteso rinnovamento della filosofia, della logica, e della scienza non trovava nulla da apprendere nè di scienza, nè di logica, nè di filosofia; e che toc-

cava piuttosto a quel preteso rinovatore di andarne a studiare i primi rudimenti negli autori stessi ch' ei villpendeva e denigrava, mentre dava un tal saggio d' ignoranza e d' inettezza filosofica, che n' avrebbe avuto vergogna uno scolaro.

E qui domando licenza di cogliere il destro che me n' offre il súbjetto per saldar un conto particolare ch'io ho co 'l signor Morello. Dacchè, per sua disgrazia, egli è entrato in ballo, faclamolo ballare: l'unico profitto che si può trarre da scrittori del suo taglio si è quello di farli servire a sólazzo del publico.

Convien dunque sapere, che nel 1851 la *Polimazia di famiglia*, efemeride che si publicava a Firenze, stampò alcuni lunghi articoli del signor Morello contro la mia *Appendice alla Filosofia delle scuole italiane*. Io ne vidi quattro, ed erano poco più che l' esordio dell' *esame*, ch' egli s' era proposto di fare del mio opuscolo su le *Dottrine filosofiche di Vincenzo Gioberti*, nè so che l' abbia continuato e compiuto; giacchè avendo pregato un amico di spedirmi da Firenze li articoli successivi, mi rispose non esservene altri che mi concernessero. Del rimanente, mi bastavano d' avanzo quei quattro a misurare tutta l' altezza e la larghezza dell' intelletto e dell' animo di quell' originale; e basteranno esuberantemente anche ai lettori per farsi un concetto del suo valore filosofico, morale, e civile.

La parte principale di quelli articoli si compone d' una litania di tali e tanti improperj, che perfino tra la feccia dei trivj passerebbe per un' indecenza. Figuratevi, che per il signor Morello io sono un *terribilissimo avversario d' ogni sincera filosofia*; con *le furfanterie che vado spacciando*, imbandisco un *banchetto*, il quale *vince di gran lunga le cene tiestee*; poichè quel mio banchetto *tutto gronda sangue, e sotto il velame della filosofia ogni più sacra ragione è vilipesa e infranta*; sicchè lo *avrò questo tristo vanto di aver reso esecrabile fin lo stesso nome di filosofia*. E ben mi starà, poichè lo ho *violate tutte le leggi del vero; non havvi nè altezza di mente, nè sventura di patria, che* da me *non sia trotta nel fango*; non v' è speranza di *farmi smettere il vezzo di quella iusania, che* io *vendo all' Italia per filosofia*; io appartengo ad una *trista genia di nuovi mostri*; *insegno a farsi della filosofia scala ad ogni nequizia; professo la filosofia schifosa della menzogna; e le sgualdrinerie con che viene* da me *rappresentata*, sono *un' afa pestilenziale* atta solo *a contaminare le anime*. Or può esservi *un' infamia peggiore di quella, alla quale* io *voglio far servire la filosofia? può profanarsi più perfidamente l' officio della scienza, della sapienza, della filosofia?* No, davvero; poichè la mia filosofia *si pone là come esterminatrice di tutte le verità*; ed io *do il crudele esempio che non può insegnarsi la filo-*

sofia della menzogna senza smantellare ciò che havvi di più santo per l'umana coscienza, e presumere che queste bestiali verità ch' ella spaccia non possono accogliersi senza mettersi sotto i piedi la coscienza propria.[1] Ed è veramente così, giacchè io *mi propongo di atterrare le verità e le dottrine che costituiscono il patrimonio e la gloria dei nostri padri, la eredità e la speranza dei figli nostri, e di sostituire invece tutte le ciurmerie di coloro che trasformarono la scienza del vero in un labirinto di delirj inenarrabili.* Laonde con me la critica non ha da far altro che *tentare qualche scaramuccia, solo perchè la feroce mia arroganza si svapori alquanto più liberamente, e così da me io mi lanci in quel precipizio, che scavo agli altri imbecilli che gioiscono del mio cicalio;* in altri termini, la critica dee *solo ammonire chi possa averne bisogno, che ogni connivenza alle dicerie che io vo spacciando è complicità di parricidio.* Sì, perchè non si può *dar altro titolo più conveniente a* me *se non quello di* PARRICIDA (e badate che anche il carattere majuscolo è del signor Morello); *il qual titolo è tanto più spaventevole, quanto* io *mi travaglio a meritarmelo a tempi, in cui della patria tante sono le sventure e le lacrime.* Ed egli non parla a caso, vedete; e anzi dichiarasi *pronto a provare tutta la convenienza dell' esecrabile titolo;* chè *avendo cercati i documenti per conferire* a me *il titolo di parricida, gli si fecero avanti tutti da sè gareggiando di evidenza.*[2] Non è più maraviglia pertanto che *tra le altre prerogative che* io ho, *m' abbia pur questa di assassinare e vilipendere della maniera più scommunicata in modo più speciale coloro che voglio celebrare;* che io facia *la più bestiale ingiuria al senso commune;* e che insomma io appartenga ad un'*orda di manigoldi,*[3] di *buffoni miracolosi:* tutto l' indirizzo de' miei studj *non è più che parricidio?*[4]

Tal è il linguaggio di quest' uomo, che pur osa parlare di *carità mansueta* e di *amore santissimo del suo fratello in ordine a Dio.* Nè io me ne dolgo, per fermo; ho anzi meco stesso da congratularmi che il signor Morello abbia usato verso di me quei modi, che è solito a tenere co' più grandi pensatori degli ultimi tre secoli; poichè l' essere ingiuriato e maledetto insieme con loro è la più verace testimonianza d' onore ch' io potessi augurarmi da un nemico di simil risma.

Ma che cosa gli ho io fatto, chiederanno i lettori, per mettergli

[1] *Polimazia*, N° 16, — 25 marzo 1854.
[2] N° 17, — 10 aprile 1854.
[3] N° 18, — 25 aprile 1854.
[4] N° 19, — 10 maggio 1854.

in corpo quell' *ira indomabile* e quell' *indignazione fierissima*, che gli cagionava un *travaso di bile*, e di cui mostrava pure *vergogna*, nell' atto stesso che deliberatamente vi s' abbandonava? — A lui in persona, nulla di nulla; giacchè non lo conoscevo ancora nè pur di nome, quando scrivevo la mia *Appendice*. Però il mio delitto capitale, agli occhi suoi, fu la tesi da me sostenuta, nel primo dei due opuscoli che compongono quel libricciuolo,[1] intorno alle dottrine filosofiche del Gioberti: tesi, la qual riducevasi a provare che il sistema giobertiano consiste propriamente nel sostituire: come metodo, l' ontologismo al psicologismo; come principio, la creazione al panteismo; come criterio, il sovranaturale al razionalismo; e come risultato finale, la teologia alla filosofia; e che per conseguente egli potea ben meritare il titolo di grande letterato, erudito, politico, teologo.... ma non quello di filosofo. Ecco il misfatto, che il signor Morello, con la sua *carità mansueta* e per *l' amore santissimo del suo fratello in ordine a Dio*, qualificava di *parricidio*, e per cui dava a me replicatamente del *parricida*.

Io non discenderò certamente a ribattere le sue contumelie: con un uomo, che vi assale per un *travaso di bile*, con *ira indomabile e indignazione fierissima*, vanno adoperati li argumenti del manicomio, e non quelli della dialettica. Ma per mostrare fino a qual punto il furore avesse invasato e travolto il cervello bislacco di quel pover' uomo, basterà un fatto solo: inaudito bensì ed incredibile e mostruoso, ma fatto. Ed è, che mentr' egli mi caricava di tante ingiurie per aver portato quel giudizio del Gioberti e del suo sistema, egli stesso, il signor Paolo Morello, aveva già scritto o stava appunto scrivendo intorno al Gioberti e al suo sistema un giudizio pienamente conforme al mio, anzi più severo d' assai. Stupite? ma con un uomo di quella pasta non c' è enormità che debba stupire. Udite dunque e giudicate.

Li articoli della *Polimazia* sono, come s' è veduto, del 1854; la *Logica* è del 1855; ma nella prefazione si avverte espressamente, che quella caricatura d' un *Corso di studj metafisici* fu *abbozzato* in servigio d' un *giovinetto*, a cui il signor Morello aveva già (e qualche anno prima, senza dubio) *additata la filosofia*; onde è più che probabile, che quel libro era da lui già scritto prima che mettesse mano all' *esame* della mia *Appendice* nella *Polimazia*. E in ogni caso, un libro di quel genere non poteva essere stampato nel 55, se non fosse

[1] Ed era scritto nel 1853, si noti bene, prima che fosse venuta in luce alcun'*opera inedita* a postuma del Gioberti; onde io non potea riferirmi che alle sole sue opere stampate e fin allora conosciute.

stato scritto nel 54; e però la contemporaneità delle due scritture non ammette dubio.

Or bene, nella *lezione quattordicesima* della sua *Logica* il signor Morello discorre a lungo della distinzione fra la teologia e la filosofia; e quel discorso contiene fra li altri i seguenti punti:

« La teologia, attesa la rivelazione che ne costituisce l'essenza, » implica una fede di un ordine sustanzialmente diverso da quella » che fa base alla filosofia che ricerca il vero. — Dalla qual distin- » zione un obligo supremo si appaleserà all'intelletto di colui che » ha una fede religiosa, e che conosce a un tempo le ragioni della » teologia e della filosofia (p. 273). — Quest'obligo supremo è che » il filosofo non può, nè dee attingere dalla teologia veruno de' dogmi » divinamente rivelati per farne base alla filosofia: *cotesto è grave* » *errore*; — nessuno si lasciò prendere più da una tale svista quanto » i più prossimi a noi; *Gioberti sopratutto*. — Chiunque non avvisò » l'importanza di quest'obbligo supremo, dico del non dover trarre » dalla teologia nè uno, nè alquanti, nè tutti i dogmi per costi- » tuire la sua dottrina filosofica, non seppe nè pure stimare, » nè il ministero della sua fede, nè il ministero della teologia, » nè molto manco quello della filosofia. Senza intendere l'as- » soluta importanza di quell'obligo, egli non riuscirà ad altro » che ad annientare la fede nel dogma.... contendere alla teo- » logia l'azione sua scientifica.... e attraversare la filosofia nel- » l'azione del moto intellettuale verso la verità.... Insomma viene » a commettersi *un enorme paralogismo*, quando s'imagina che la » fede religiosa obblighi il filosofo a trapiantare i dogmi della sua » religione nella filosofia (p. 274). — Se voi imponete alla filosofia » subito un dogma rivelato, dov'è più *la sua natura?* dov'è più il » suo ministero? — Se voi affidate un dogma teologico alla filosofia, » non avete *rovesciato ogni cosa?* (p. 275). — Quando voi imponete » alla filosofia la formula di un dogma rivelato, tradutto a maniera » di dire filosofica, non lo vedete che avete *annientato il termine* » *filosofico in tutti i sensi?* non lo vedete che si cade subito in una » *petizione di principj?* Che filosofia potrà mai esser quella, che al » primo proferire de' suoi giudizj si sente intonare all'orecchio: — » L'Ente crea l'esistente; questa è la formula ideale, enciclopedi- » ca? (e tutti sanno che è la formula giobertiana). — Voi vedete che » siamo in piena teologia, e *niente affatto in filosofia* (p. 276). — Il » dogma rivelato eretto a formula filosofica è la teologia sovrimpo- » sta alla filosofia; — e imporre la teologia alla filosofia, in qualun- » que modo si facia, apporta di necessità l'*annientamento progres-* » *sivo della filosofia per la teologia*, poi *l'annientamento della teolo-*

» *già per la filosofia*, indi l'impossibilità di trovar l'armonia fra' due
» termini. — Imponendo il dogma catolico alla filosofia, si fa appunto
» ciò ch'è *essenzialmente contrario all'indole della filosofia* (p. 277).
» — E fa stupore il veder come il più splendido ingegno che in que-
» sti ultimi tempi toccasse all'Italia, non si accorgesse del *tristo in-*
» *ganno*. Non rimembrava dunque il Gioberti, come il dogma rive-
» lato è già per sè stesso l'accusa formale della impotenza della
» filosofia? (p. 278). — Voi fate un tristo servigio alla filosofia, per-
» chè la private issofatto di *tutti i suoi diritti*. — Ma è filosofia cote-
» sta? *A me non pare*, anzi mi pare teologismo che *divora la filoso-*
» *fia*, filosofismo che divora la teologia, teologismo e filosofismo che
» *consuma ne' suoi medesimi principj tutto l' organismo scientifico e*
» *sociale* (p. 279). »

Ecco l'opinione che avea del Gioberti e del suo sistema colui, il quale accusava me di *parricidio* per averne portato un giudizio molto più equo e benigno e rispettivo!

Or a noi, signor Paolo Morello: due parole a quattr' occhi, e poi vi lascio in pace per questa volta. Voi vi credete un gran baccalare, una cima delle cime in logica, in filosofia, in ogni scienza possibile ed impossibile; e buon pro vi faccia. Ma v'è pur qualche cosa, che voi ignorate ancora; e piaciavi o no, ve l'insegnerò io. Dovete dunque sapere, in primo luogo, che chi intende la buona fede, l'onestà, e la giustizia, come l'intendete voi, è indegno di venire a discussione co'i galantuomini; e in secondo luogo, che chi nelle sue teoriche e nelle sue critiche ragiona, come ragionate voi, è indegno di aprir bocca fra li animali ragionevoli. — Così, signor Morello, le partite fra noi sono aggiustate. E poichè voi siete medico, pigliate le vostre precauzioni, acciocchè qualche nuovo *travaso di bile* o parosismo d'*ira indomabile* e d'*indignazione fierissima* non vi tirasse da capo a venirmi tra' piedi; chè allora rischiereste di toccare una seconda lezione, meno laconica, ma più efficace della prima. Tenetevelo a mente.

L'altra opera, di cui farò cenno, è la *Enciclopedia scientifica* scritta in commune dai signori Tomaso Mora e Francesco Lavarino. I difetti e i vizj, che guastano la *Logica* del signor Morello, sono in questa pretesa *Enciclopedia scientifica* parte ripetuti, e parte aggravati fino all'eccesso più singolare e portentoso. Il primo volume, che contiene semplicemente l'introduzione dell'opera, non è altro in sustanza che un' amplificazione retorica di queste due tesi:

1ª. Non fu ancora riconosciuto e legitimato alla scienza il vero

principio e il metodo vero, che tutta deve informarla e nelle più umili e nelle più nobili sue attinenze; e povere, sterili, inette, mal rispondenti all'altissimo scopo sono tutte le filosofie e antiche e moderne (p. 2).

2ª. Il nostro sistema appresta e fornisce una nuova scienza di Dio, che è quasi la scoperta d'un nuovo mondo di idee (p. XVIII); è idoneo a governare e a spiegare le cose tutte, incominciando da Dio, e discendendo sino all'ultimo atomo della creazione (p. 3); è un'enciclopedia scientifica nuova affatto e peregrina; un'enciclopedia, che sarà atta ad esercitare tutti l'ingegni e tutte le scienze; un'enciclopedia umana, che non essendo altro che una fedele e parziale ripetizione dell'enciclopedia divina, come attinge per una parte all'apice dell'evidenza, così per l'altra si diffunde e si allarga per tutto quanto lo scibile, dando la ragione a tutti i veri, e la chiave a tutte le scienze (p. 40).

Tesi, come ognun vede, che ridutte a minimi termini suonano così: Nessuno ha saputo ancor nulla, e noi sapiamo ogni cosa.

Il secondo volume poi espone quei miracoli di scoperte, che li autori annunziano d'aver fatto con la loro Enciclopedia. E sapete in che consistono? In una congerie di tali e tante stravaganze e follie metafisiche da disgradarne tutte quelle dei gnostici, dei cabbalisti, dei visionarj d'ogni tempo e d'ogni condizione. Leviamone un saggio, da cui possano i lettori formarsi un concetto di questa babelica dottrina.

Essa « s'intrina nell'*assiomatica potenziale della teodia*, nella » *teodia*, e nell'*assiomatica attuata della teodia* (p. VIII). » Tal è la divisione generale del sistema.

Le materie esposte nell'*assiomatica potenziale della teodia* sono: la *moltiplica*, l'*addizione*, la *divisione*, la *somma*, la *sottrazione*, l'*equazione*, ma tutte *in genere*; indi *la vita*; il *principio di contradizione*, e le sue tre vite: *vita divina*, *vita possibile*, e *vita creata*; e da ultimo *la divisione dell'essere*. Tutti questi termini però assumono un significato nuovissimo, originalissimo; poichè:

La moltiplica è una vera generazione (p. IX).

L'addizione è una figliazione (p. X).

La divisione è una equazione.

La somma è il risultato della moltiplica, dell'addizione, e della divisione della vita (p. XIV).

La sottrazione è la negazione (p. XV).

L'equazione è un'operazione che scaturisce dall'unione della somma con la sottrazione (*ib.*).

La vita è un'armonia, che scaturisce dal combaciarsi di due

contradizioni immediate con due contradizioni mediate (p. XVI).

Il principio di contradizione è la vita universale delle cose (p. XVI-XVII).

E la vita del principio di contradizione è l'aritmetica universale delle cose (p. XVII).

La vita divina del principio di contradizione è la riunione di tutti i numeri parziali, che costituisce il numero totale e universalissimo, il quale è l'aritmetica divina (p. XIX).

La vita possibile del principio di contradizione è la sottrazione di tutte le moltipliche, addizioni, e divisioni dell'aritmetica divina (p. XX).

La vita creata del principio di contradizione è l'equazione, che risulta dall'unione della sottrazione con la moltiplica, l'addizione, e la divisione (p. XXIII).

Le tre vite del principio di contradizione si personificano in un suggetto, che è l'essere (p. XXIV).

E l'essere s'intrina in una forma prima di sè stesso, in una forma seconda, in una forma terza. La forma prima è il Bello, la forma seconda è il Vero, la forma terza è il Buono. Il bello genera il vero e tende al buono, il vero figlia al bello e cospira al buono, il buono divide il bello dal vero e questo da quello (p. XXIV-XXV).

La prima forma dell'essere, il Bello, si suddivide in tre mondi: mondo del bello divino, mondo del bello possibile, mondo del bello creato.

Il primo mondo è il *Teos*, il secondo è il Cosmo possibile, e il terzo è il Cosmo creato.

Corollario: — Un bello creato spira dalla sintesi della sottrazione di un bello divino con l'affermazione di un bello possibile (p. XXVIII).

La seconda forma dell'essere, il Vero, suddividesi pure in tre mondi: mondo del vero divino, mondo del vero possibile, e mondo del vero creato.

Dunque ogni mente creata spira dall'equazione di una mente divina con una mente possibile; e ogni giudizio creato spira dall'equazione di un giudizio divino con un giudizio possibile (p. XXXIII).

Anche la terza forma dell'essere, il Buono, suddividesi in tre mondi, come le altre: mondo del buono divino, mondo del buono possibile, e mondo del buono creato.

L'essere è dunque l'aritmetica concreta, che abbraccia la realità universale delle cose; la quale aritmetica universale patisce infinite combinazioni, per cui si divide in altretante aritmetiche parziali, che sono i raggi dell'aritmetica universale (p. XXXVII).

Il bello, il vero, il buono unizzandosi compongono l'unità numerica, purissima, dell'aritmetica universale dell'essere, che s'appella il *cielo giacobitico* (p. XXXVIII).

Il deforme, il falso, il male unizzandosi costituiscono un'unità numerica, che appellasi *sofistica* o *inferno universale* delle cose. (*ib.*)

Tali sono le grandi scoperte fatte da quei signori nell'*assiomatica potenziale della teodia*. La quale, per altro, non è che il frontispizio del loro stupendo edificio: ma entriamo un po' dentro, se volete veder maraviglie d'ordine ancor più raro e peregrino.

Il corpo dell'opera dunque si chiama *teodia*, che suona canto in lode di Dio. E siccome trina è la maniera di cantare le lodi di Dio, cioè esaltandolo primamente come la Beltà suprema, poscia cantandolo come la Verità suprema, infine onorandolo come la Bontà suprema; così la teodia dividesi in tre parti, che sono il *Teocosmo* o la lode della prima maniera; l'*Enciclopedia* o il canto della seconda maniera; e il *Paradiso* o l'onoranza della terza maniera. Perciò la teodia è propriamente la dualità contradittoria del teocosmo e dell'enciclopedia armonizzante nell'unità sintetica del paradiso. (p. 8-9).

Il teocosmo risulta da due parti, dal *Teos* e dal *Cosmo;* le quali sono amendue corrette e abbellite da tre gerarchie e dalla scala di Giacobbe. — Un concetto, che esprime a capello il teocosmo, si è quello dell'Essere. — L'essere nutrica dentro da sè un'anima, uno spirito, che gli dà una vita e una energia infinita. Questo spirito che freme nel seno dell'essere, è il principio di contradizione. Onde l'essere è la stanza, il letto, il domicilio del principio di contradizione; — e il teocosmo è la dualità contradittoria della discesa gerarchica e infinita, dell'ascesa gerarchica e infinita, armonizzante nell'unità sintetica della quiete gerarchica e infinita delle bellezze divine, possibili, e create (p. 12-13).

Il Teos è una vita vera, organica; e ogni vita risulta mai sempre da tre componenti, che sono la gerarchia discensiva, la gerarchia ascensiva, e la gerarchia quietativa, secondochè vuole la scala di Giacobbe. La gerarchia discensiva fa sempre capo da un *cielo*, siccome si vede pure nella scala di Giacobbe. — Il cielo è ciò che dicesi il germe della vita (p. 14).

La formazione del germe del Teos abbraccia due epoche: la vita potenziale e la vita attuata del Teos; ed è opera della virtù onnipossente del principio di contradizione. Il quale è una vita immensa, che consta di tre *tagli*, dei quali l'uno si esercita discendendo, l'altro ascendendo, il terzo quietando e armonizzando li altri due:

l'unione di questi tre tagli costituisce la spada terribile del principio di contrádizione (p. 15-16).

Per poter arrivare così sublimi concetti bisogna levarsi a contemplarli nella mezzanotte; e i teologi e i filosofi non ne san nulla, perchè non sono avvezzi a levarsi che di mezzogiorno (p. 38-39).

Il Cosmo è la vita esteriore del teocosmo, come il Teos è la sua vita interiore (p. 49-50).

Il Teos è il genere supremo, il Cosmo possibile è la specie finita, il Cosmo creato è l'individuo finito: dunque il Teos meno il Teos dà il Cosmo possibile; — il Teos e il Cosmo possibile meno il Teos e il Cosmo possibile danno il Cosmo creato; — e il Cosmo creato è la sottrazione infinita del Teos, che è il genere, fatta mercè la sottrazione finita del Cosmo possibile, che n'è la specie (p. 90).

O felice (sì, davvero felicissimo!) *colui che più si fa discepolo del Teocosmo!* (p. 99). — Con questa esclamazione termina degnamente la prima parte della teodia.

La seconda, come già sapiamo, è l'enciclopedia; la quale altro non è che l'esplicazione e lo sviluppo dell'azione generatrice, che in sè possiede il teocosmo. Come il teocosmo è il bello della teodia, così l'enciclopedia n'è il vero; e il vero è l'essere ritornante e risalente a sè, come il bello è l'essere discendente da sè (p. 106).

L'enciclopedia è l'eco fedelissima del teocosmo, il suo volto, la sua fisionomia; ne è la riflessione, la coscienza, l'intelligenza, la parola, l'estrinsecazione; ne è l'effigie sincera, l'imagine vera e consustanziale (p. 121).

Avendo noi rilevato, che il giorno teocosmico fece capo dalla mezzanotte matutina, sì che ascendendo e discendendo quinci di bel nuovo riuscì nella mezzanotte; e avendo quindi ritratto, che esso si è intrinato nel Teos, nel Cosmo possibile, e nel Cosmo creato; si può senz'altro tripartire il giorno enciclopedico in ontologia reale, in ontologia ideale, e in ontologia mista, facendo capo da quel cielo oscurissimo di Giacobbe, che è la mezzanotte matutina. — La scala di Giacobbe, volere o non volere, è l'esemplare e l'archetipo unico e adequatissimo della vita delle cose (p. 121-122).

E poi impariamo la gerarchia discensiva, ascensiva, e quietativa delle scienze potenziali, la cui sintesi costituisce la mente; — la filosofia divina, la fisica divina, la matematica divina, che costituiscono l'unità di Dio; — il mondo divino, ideale, e creato, derivazione d'un principio solo, che è il cielo giacobitico; — il mattino e il meriggio della vita interiore del cielo delle cose, il quale nel ritornare alla sua unità partorisce il giorno e la sera della sua vita esteriore; — la di-

scesa della logica ideale dalla logica divina, e l'ascesa; — la materia possibile, che spira dalla sintesi negativa della intelligenza divina con la intelligenza ideale; — la creazione del vero, che è un'illazione negativa del vero divino e del vero ideale; — la logica creata, che è il residuo della sintesi negativa della logica divina con la logica ideale; — il Cristo, che è il Teos teandrico; — la chiesa, che è il Cosmo ideale teandrico; — e il genere umano, che è il Cosmo concreto teandrico.

« Che cos'è adunque l'enciclopedia? Oh Dio! il pensiero umano » si smarrisce in questo oceano. Ecco una scienza divina intrinata » in una infinita gerarchia di pensieri deduttivi, induttivi, e sinte- » tici! Ecco una scienza ideale intrinata nella gerarchia infinita delle » scienze discensive, ascensive, e sintetiche! Ecco una scienza creata » intrinata nelle gerarchie! Ecco l'angelologia intrinata! Ecco » l'umanità intrinata! Ecco la cosmologia intrinata! Tutte queste » scienze si generarono le une dalle altre con giusta gerarchia. La » scienza divina per la contradizione generò la scienza ideale; » l'ideale partorì la scienza creata. L'angelologia derivò l'umanità; » l'umanità originò la materia. La materia figliò all'umanità; » l'umanità figliò e ascese all'angelologia; l'angelologia indusse e » figliò alla scienza ideale; la scienza ideale ritornò e figliò alla » scienza divina. Oh altissima teodia! (p. 206-207). »

E qualche cosa d'altissimo affè che c'è in questa favolosa enciclopedia; ma è il delirio di quella mente che l'ha concepita e di quella lingua che l'ha dettata. Mi dispenseranno però i lettori dall'entrare in altri ragguagli su la terza parte della *teodia;* poichè dal modo come è trattata l'*enciclopedia* possono agevolmente figurarsi che ruba sia per essere il *paradiso* e la *teandria* che le vengon appresso; e il *Lucifero* e la *Maria* che le fan coda; e l'*assiomatica attuata della teodia*, che pone il suggello e la corona a tutta l'opera. Tanto più che il signor Lavarino ha la bontà di ammonirci, che con lui non si scherza; poichè dichiara fieramente che « niuno ingegno » di sofista potrà, non pure disfare la nascente *Enciclopedia scienti-* » *fica*, ma nèanco rimirarla in volto senza cader cenere (p. 330-331). » E siccome per lui non può non essere *sofista* chiunque è incapace di vaneggiar come lui, così meglio è a dirittura che ci togliamo dinanzi cotesto mostro d'*enciclopedia;* poichè se il pericolo di *cader cenere a rimirarla in volto* non è proprio imminente, per fermo è imminentissimo il pericolo di perdere l'uso della ragione e smarrire il ben dell'intelletto a domesticarsi di più co' suoi autori.

Mi rimane ancora da far parola di due scuole, che sebbene finora non abbiano prodotto alcun' opera di polso, non mancano tuttavia d' aver la loro parte nell' odierno andamento della filosofia in Italia: dico la materialistica e l' hegeliana.

La prima non è certamente una novità nè anche per l' Italia, dove, come dovunque, il materialismo ebbe i suoi interpreti in ogni tempo; e soprattutto verso il declinare del secolo passato e il surgere del corrente, in seguito all' universale prevalenza della scuola francese, avea preso affatto il sopravento, ed era divenuto il sistema dominante. Ma co'l rifiorire d'una critica più spassionata e profonda, qui come altrove il materialismo venne sconfitto, e il suo influsso dottrinale ridutto a sì poca cosa da potersi quasi trasandare per parecchi lustri, massime in Italia, nella storia contemporanea della filosofia. La dottrina del Galluppi ad un polo e del Rosmini all' altro, e indi quella del Gioberti sovrapostasi ad ambedue, tennero sole il campo nelle nostre scuole principali, finchè il pensiero gemea sotto il medesimo giogo che opprimeva la patria. Ma con l' instaurazione e il progresso della libertà, e con l' emancipazione della scienza e della stampa, il materialismo tornò a dare quà e là segno di vita. E nell' ultimo decennio uscirono fuori alcuni scritti, in cui si cerca di richiamarlo in fiore e rimetterlo in voga.

In generale però sono scritti di poco o niun valore filosofico: scritti, che ricopiano alcuni degli argomenti onde riboccano milliaja di libri, grossi e piccoli, serj e burleschi, del secolo passato, senza rinforzarli e rincalzarli di nessun nuovo peso, e senza tener conto alcuno delle objezioni legitime e poderose, non poche anzi irrefragabili ed inconcusse, con cui furono oppugnati e disfatti ad uno ad uno i principj cardinali del materialismo dai pensatori più illustri ed autorevoli dell' età nostra. Anche in Francia ed in Germania esso trovò scrittori, che cercarono di risuscitarlo e ringiovanirlo; ma si valsero all' uopo dei nuovi sussidj delle scienze naturali, e ricorsero alle più recenti scoperte della fisica, della chimica, della fisiologia per dare al materialismo un fondamento novello, e intatto ancora dai colpi della critica razionale. Io per me sono ben lontano dal credere ch' essi riescano nel loro intendimento di ridurre tutti i fenomeni intellettuali e morali a proprietà, modi, od effetti dell' organismo corporeo; tuttavia non si può negar loro il merito d' avere, se non altro, compreso lo stato della questione, e tentato di risolverla con un metodo consentaneo al progresso generale degli studj filosofici e delle scienze positive. Tra noi, all' opposto, i restauratori del materialismo si comportano quasi come se fossero contemporanei di d'Holbach, anzi d' Epicuro; e ci ammaniscono un dogmatismo, che

è fratello germano di quello della metafisica da loro cotanto abominata; poichè non fa altro, in ultimo costrutto, che sostituire a Dio la materia, e trasferire in questa tutti li attributi misteriosi, inconcepibili, contradittorj, che i dogmatici riconoscono in quello. E non mostrano d'aver sentore alcuno del problemi senza fine e senza fondo, che l'essenza della materia involge; non si danno alcuna briga di definirla, di analizzarne e determinarne il concetto a tenore di logica; non s'accorgono nè pure che la materia, nel suo significato universale di sustanza dei corpi, non è cosa fisica, sensibile, ma bensì metafisica e intelligibile, nè più nè meno dello spirito; e pretendono che oggidì, dopo sì lunghe e dotte e severe controversie su la natura della materia, debba accettarsi un sistema di filosofia, che tutto riduce alla materia, tutto spiega con la materia, mentre alla domanda: — e la materia che cos'è? — non dà, nè sarebbe in grado di dare veruna risposta, di cui potesse appagarsi, non dirò un critico inesorabile, ma un logico de' più benigni ed indulgenti.

Io mi tengo tanto più in debito di esprimere francamente la mia opinione su quelli scrittori, in quanto che essi generalmente s'inducono ad abbracciare il materialismo, perchè lo reputano il sistema più atto a sradicare tutte le superstizioni teologiche, tutte le idolatrie metafisiche, ed a stabilire il razionalismo in tutti li ordini teoretici e pratici, della scienza e della vita. Or appunto perchè io ho con loro commune lo scopo, mi preme sommamente di avvertirli, con quella libertà che è lecita, anzi doverosa tra li amici, che nella scelta della via per arrivarvi non c'intendiamo più; e che, a parer mio, quella da loro battuta li allontana dalla meta cui anelano, e li conduce all'opposta da cui rifuggono. Non è qui il luogo da addurre partitamente le prove, che forniscono una dimostrazione, secondo me, validissima di questa tesi; mi basterà solo d'accennare i due argumenti generali, che sotto di sè le comprendono tutte: l'uno filosofico e l'altro storico.

Filosoficamente è dimostrato, che quel materialismo empirico, vulgare, grossolano, il quale circoscrive tutta la scienza nella sensazione, non è meno dogmatico di qualsivoglia teologia, nè meno inetto a render ragione dei fatti e delle leggi, che costituiscono la parte più nobile della natura umana. Il razionalismo adunque è in diritto e in dovere d'impugnar tanto l'uno quanto l'altra.

E storicamente è provato, che quel materialismo, ben lungi dal soddisfare universalmente alle condizioni e ai bisogni dell'intelletto e del cuore umano, incontra una repugnanza invincibile nell'uno e nell'altro; talchè l'esito finale di qualche suo momentaneo trionfo è inevitabilmente una reazione spirituale e religiosa, con cui l'Uma-

nità inorridita protesta contro d'un sistema, che la spoglierebbe della propria dignità per ragguagliarla ad una classe di bruti o ad una famiglia di piante. Il razionalismo adunque, che mira sopratutto al progresso regolare della civiltà, non può far causa commune con una dottrina, che ha per risultato indeclinabile un regresso, e che in luogo di estirpare le vecchie superstizioni concorre fatalmente a suscitarne delle nuove.

L'altra scuola invece, l'hegeliana, è una novità in Italia. Non che il nome dell'Hegel fosse tra noi affatto sconosciuto fino a questi ultimi anni; non che il suo sistema rimanesse al tutto fuori della cerchia del pensiero italiano: chè anzi parecchi de' nostri più rinomati pensatori, — e valgano per tutti il Rosmini ed il Gioberti, — ne discorrono sovente ne' loro volumi. Ma il loro discorso generalmente riesce ad una critica più o meno severa, ad una più o meno acerba censura; onde ben lungi dal concorrere alla fondazione d'una scuola hegeliana, esso mira piuttosto ad impedirla d'avanzo, mettendo l'hegelianismo in discredito e dandogli mala voce presso li studiosi.

Questo sistema può dirsi apparito propriamente in Italia nell'ultimo decennio per opera di alcuni giovani e fervidi ingegni napoletani, che da prima copertamente, e poscia a viso aperto in qualche efemeride, dinanzi a qualche academia, e con qualche opuscolo diedero mano ad esposizioni, apologie, e panegirici del loro maestro. Nè guari andò che s'offerse loro potente ausiliario, per non dire secondo capo, un traduttore e commentatore dell'Hegel, che sebbene scrivesse in francese e stampasse a Parigi, era pur italiano, e al risurgere della patria ritornò in Italia, e levò catedra di hegelianismo a Milano, indi a Napoli, dove al presente sta raccolto intorno a lui il fiore de' suoi pochi confratelli.

La prova che tentano costoro di fondare in Italia una scuola hegeliana, turba già i sonni e mette i brividi ai nostri ortodossi dottori. Io per me confesso, che sono alienissimo dal partecipare ai loro lamenti e ai loro terrori. E perchè no? Forse perchè l'hegelianismo, com'essi van gridando, è un sistema per origine e per indole forestiero? Ma e che per ciò? La patria della scienza non è dunque l'Umanità? E di tutte le scienze non è forse la filosofia la più universale? e quindi la meno suggetta a qualsiasi condizion particolare di luogo e di tempo, di clima e di stirpe? Quel mal vezzo di scagliare l'anatema contro di un sistema per ciò solo che il suo autore è nato e vissuto alcuni gradi di longitudine o di latitudine più a levante che a ponente, più a settentrione che a mezzodì, è non solamente un oltraggio alla filosofia e all'Umanità, ma un torto e un

danno all'Italia stessa. La quale, se in altri tempi, quando teneva il primato della cultura scientifica e letteraria, morale e civile, fu maestra alle genti; oh! perchè sdegnerebbe di farsi loro discepola, o almanco uditrice, oggidì che in molte parti del sapere non è più in grado di ammaestrare tutte le altre nazioni, ma è piuttosto in bisogno di ricorrere a più d'una per esserne ammaestrata? E i nostri maggiori, poichè s'invoca sempre a sproposito l'autorità del loro esempio, quando mai s'abbandonarono a tanta avversione, a tanto aborrimento delle cose straniere? O come avrebbero mai potuto conseguire il loro primato, se si fossero chiusi in quel superbo e vanitoso isolamento, che ci udiamo noi a predicare? Due sono le epoche più certe e meglio note, in cui l'Italia esercitò il glorioso officio di maestra alle altre nazioni: l'una è quella della civiltà romana, che spianò la via al cristianesimo; l'altra è quella del Risurgimento, che diede origine alla civiltà moderna. Or bene, i principali elementi d'ambedue non erano forse tolti dalla Grecia? La religione, l'arte, la scienza dei Romani che altro erano se non un'imitazione o una rinovazione di quelle dei Greci? E che altro era il gran moto intellettuale del Risurgimento se non una restaurazione dell'Academia, del Peripato, della Stoa, di tutta insomma l'antica e genuina cultura dei Greci? E in seguito, che sarebbe divenuta la filosofia in Italia, se si fosse respinto da' suoi confini Descartes, perchè francese; Locke, perchè inglese; Leibniz, perchè tedesco; e via discorrendo? Assai male adunque provedono al decoro e all'incremento de'nostri studj filosofici coloro, che per fanatismo di nazionalità bandiscono la croce addosso all'Hegel ed a'suoi seguaci; poichè ove l'Italia s'appigliasse mai al loro partito, la si condannerebbe da sè medesima ad uno stato contrario alla legge suprema del progresso. E se vi si fosse appigliata nelle età trascorse, la non avrebbe potuto uscire giammai dalla barbarie primitiva; e noi, in luogo di filosofare, andremmo ancora errando per le selve come i nostri aborigeni.

Alcuni poi mostrano di paventare l'introduzione dell'hegelianismo in Italia, perchè, dicono, è un sistema falso, chimerico, sofistico, immorale, ec. Timore, d'origine senza dubio men trista e rea, ma di natura non guari più legitima e ragionevole. Sia pure l'hegelianismo tutto quello ch'essi vogliono: forsechè nel campo del pensiero non dev'esser libero l'aringo ad ogni dottrina? — Ma una dottrina falsa va rigettata. — Sta bene; ma il titolo della sua falsità non è valido, se non in quanto è liberamente riconosciuto e sancito dal consenso commune dei pensatori; nè è valido questo consenso, se non in quanto risulta da una franca e leale discussione. Ora l'hege-

lianismo, che in Germania tocca già alla vecchiaja, anzi alla decrepitezza, per l'Italia è ancora un sistema nuovo. Lasciatelo dunque far le sue prove anche tra noi; lasciatelo dire le sue ragioni: e se, come voi credete, è desso un sistema fallace, vivete sicuri che non potrà mai attecchire, e che dopo quel po' di rumore e di chiasso, a cui dà luogo ordinariamente ogni novità, passerà anch'esso e svanirà al pari d'ogni altro sistema erroneo ed assurdo.

Io mi reco tanto più a dovere di pigliar sotto quest'unico rispetto le difese dell'hegelianismo, in quanto che io pure, per parte mia, l'ho in conto d'una dottrina assai più fantastica che scientifica, e assai più idonea a risuscitare la sofistica che a riformare la filosofia, siccome confido di mettere in chiaro ed in sodo nell'esame che sto scrivendo della logica hegeliana. Ma appunto perchè intendo di combatterlo, domando per esso la libertà medesima, di cui godono li altri; chè la prima legge d'una disputa onesta si è la parità di condizione tra li avversarj. Surga pertanto, se le può venir fatto, una scuola hegeliana in Italia; e parli, e scriva: quanto più presto, tanto meglio. Essa non tarderà così a perdere quel prestigio, onde le cose lontane e stravaganti sogliono circondarsi, finchè sono mal note. Una volta trapiantato nel nostro suolo, l'hegelianismo vi perirà in poco d'ora di morte naturale; poichè l'ingegno italiano non può fornirgli un terreno dove metter radice e fiorire, dove propagarsi e addomesticarsi.

E lo ripeto, non già per la sua origine straniera; chè non erano mica italiani Platone e Aristotele, Descartes e Locke, Leibniz e Condillac; e nondimeno trovarono anche fra noi tanti seguaci: bensì unicamente per la sua intrinseca natura, per la sua repugnanza ai principj del senso commune, alle leggi della ragione positiva, ai dettami della coscienza universale. Se l'Hegel fosse nato in Toscana anzichè in Germania, ed avesse scritto in fiorentino anzichè in tedesco, sarebbe tutt'uno: il suo sistema romperebbe sempre nella medesima impossibilità di allignare e provar bene nelle menti italiane. Fra i precursori dell'Hegel primeggia senza fallo il nostro Giordano Bruno; son molti fra noi, massime negli ultimi tempi, che rendono omaggio alla potenza del suo ingegno e alla gloria del suo martirio, ma non un solo per avventura che professi la sua metafisica; la quale però, tuttochè nostrale e non forestiera, traversò qual cometa solitaria l'orbita del pensiero italiano, senza esercitare verun influsso durevole su l'indirizzo de' nostri studj e delle nostre scuole

— Dunque l'ingegno germanico è di natura così diversa dall'italiano, che l'uno sia nato fatto per la verità e l'altro per l'errore? — No, certamente: l'essenza specifica dell'ingegno italiano e del

germanico non è diversa; appartengono entrambi alla stessa Umanità, ed entrambi obediscono alle stesse leggi universali dell'intelletto. Ma l'unità essenziale della specie non esclude punto le varietà accidentali e particolari delle stirpi e delle nazioni, sì come l'unità etnologica o nazionale non impedisce le infinite varietà dei Communi, delle famiglie, e degl'individui. Ora è un fatto notorio e indubitato, che in alcuni popoli prevale e predomina qualche facultà, ed in altri qualcun'altra. Così chi potrebbe negare una differenza generale di tempra o d'indole filosofica tra l'ingegno germanico e l'inglese? tra l'indirizzo eminentemente trascendentale, idealistico, astrattivo dell'uno, e l'indirizzo per eccellenza positivo, realistico, pratico dell'altro? Un Kant, un Hegel in Inghilterra avrebbero predicato al deserto, non altrimenti che un Locke, un Reid in Germania; poichè l'idealismo degli uni avrebbe incontrato tanta repugnanza fra i positivisti inglesi, quanta il positivismo degli altri fra l'idealisti alemanni. E tuttavia inclinano, anelano tutti naturalmente alla verità, e rifuggono dall'errore. Ma siccome li aspetti e dell'errore e della verità sono moltiplici e varj, così avvien che ciascuno guarda principalmente a quello che risponde meglio all'indole propria; e li uni vagheggiano più volentieri la verità in astratto, li altri in concreto; e quelli mirano di preferenza a guardarsi dalle illusioni del mondo sensibile, questi dalle allucinazioni del mondo ideale.

Fra il germanico e l'inglese, che rappresentano i due poli estremi del pensiero filosofico, tramezza l'ingegno italiano (e lo stesso, per questo rispetto, è a dire del francese). Esso, meno esclusivo o più comprensivo d'entrambi, non sa postergare i fatti alle idee, o viceversa, nè vuol segregare i principj della ragione dalle condizioni della realtà. Capace del pari di tener dietro alacremente e alle induzioni empiriche e alle speculazioni pure, non è d'altra parte disposto ad appagarsi esclusivamente nè di queste, nè di quelle; e tiene tanto dell'ideale da non potergli bastare un pretto sensismo, ma tanto insieme del positivo da non potersi contentare d'un vuoto idealismo. Quindi è che la filosofia in Italia non ebbe mai un carattere così parziale, unilaterale, come in Germania e in Inghilterra; nè l'empirismo, nè l'apriorismo potè mai acquistarvi stabile dominio. La dualità dei fatti e delle idee, dei fenomeni e del principj, del sensibile e dell'intelligibile, del concreto e dell'astratto, del reale e del mentale, non venne mai abolita a profitto d'un termine solo; ambidue ebbero sempre nelle nostre scuole interpreti e sostenitori, che li mantennero distinti, ma senza separarli; e uniti, ma senza confonderli: onde l'indirizzo generale del pensiero italiano consiste, non già nella ricerca di un sistema che riduca i due

termini ad un solo, ma bensì nello studio di una dottrina che li rispetti ed armonizzi tutti e due nelle leggi della scienza, come tutti e due sussistono e s' accordano nelle rivelazioni della natura.

Che l' impresa sia malagevole, e se vuolsi, impossibile, poco monta al caso nostro ; — e del resto, difficultà per difficultà, sarà sempre più ragionevole, a mio avviso, il cómpito di studiare e spiegar la natura, tal quale è, con tutti i suoi elementi e le sue condizioni di vita, che quello di disfarla e rifarla a proprio uso e talento, su 'l modello di un' unità posticcia e imaginaria, che nella realtà non ha riscontro; e su la scorta di un Assoluto astratto, fittizio, che pone a fondamento dell' essere il nulla, e della scienza l' assurdo. — A noi basta che sia quello il carattere proprio dell' ingegno italiano per non aver nulla a temere dell' hegelianismo. Il quale, appunto perchè porta l' idealismo al suo ultimo eccesso, deve incontrare fra noi la massima resistenza ed eccitare la massima repugnanza ; talchè tutti li sforzi de' suoi apologisti e panegiristi cadranno a vuoto, e la sua apparizione in Italia sarà assai più passeggiera e fugace di quella d' ogni altro sistema simigliante.

Pongano mente a queste considerazioni li studiosi in ispecialità delle provincie meridionali. Tra loro è mirabilmente ricca e vigorosa la vena dell' ingegno, ma non è men vivace e copiosa quella della fantasia ; la quale ove preponderi alla ragione, si lascia di leggieri abbagliare dalle sublimi apparenze dei sistemi idealistici, e trascorre fino a scambiare la dialettica con la poesia, la realtà co 'l mito. Ecco perchè l' hegelianismo, il quale tiene molto più del poetico che del razionale, spera di trovar colà un nido sicuro, un terreno fatto a posta per ricevere e fecondare le sue dottrine. — S' appone o s' inganna? Quanto all' esito finale dell' impresa, io non ne dubito punto, e' s' inganna a partito ; dacchè se v' ha una legge storica, la quale ci apparisca fornita di tutti i titoli della certezza e della stabilità, si è questa, che il genio italiano è naturalmente ribelle ad ogni sistema, in cui l' integrità del vero sia rotta e manomessa per ridurlo tutto o a fatti sensibili o a concetti ideali. L' hegelianismo adunque non potrebbe giungere ad aver sede fissa e regno duraturo in Italia, se non a patto che l' ingegno italiano si spogliasse della sua indole nativa, perdesse l' impronta sua propria, e insomma si trasnaturasse : miracolo che noi aspetteremo di creder possibile, quando vedremo la stirpe latina repudiare le condizioni fisiologiche, etnologiche, e psicologiche tutte sue particolari, per acconciarsi a quelle tutte proprie della stirpe germanica.

Ma per quel che è di una voga parziale, efimera, momentanea, l' hegelianismo potrebbe apporsi ed ottenerla, come già altri sistemi

eccessivi; poichè le leggi storiche regolano immanchevolmente li effetti generali, senza però escludere le deviazioni e le eccezioni nei particolari. Spetta ora agli studiosi italiani, massime ai giovani, e sopratutto delle regioni meridionali, di mostrare co 'l fatto come quelle stesse eccezioni e deviazioni in rispetto all' hegelianismo sieno per essere ancor più rare. A porli in guardia contro il fascino della novità, io lascerò ad altri invocare le scommuniche e li interdetti: ripieghi, che se nelle cose religiose sono inutili ed iniqui, nelle filosofiche sarebbero per giunta ridicoli e mostruosi. Io invece dirò loro semplicemente, che studino pure l'hegelianismo, ma lo studino daddovero, cioè non colla fede cieca del credente, ma con la ragione severa del critico; lo studino non solamente per intendere ed imparare le sue dottrine, ma per ponderare e giudicare a fil di logica il loro valore; lo studino, in una parola, da filosofi, con animo sgombro d'ogni passione, d'ogni opinione preconcetta, fermo unicamente e risoluto di abbracciar il vero e riprovare il falso: ecco tutto. Per loro il patto è così discreto che non possono rifiutarlo, mi pare; e per noi è più che bastevole ad assicurarci che nessuna parte d'Italia diventerà mai hegeliana.

Nota *D* a pag. 37.

Quest'argumento mi tirò addosso li anatemi del signor Augusto Conti, autore d'un' opera di *filosofia catolica*, publicata nel 1858, sotto il titolo di: *Evidenza, Amore, e Fede, o i Criterj della Filosofia.* S'egli si fosse contentato di scommunicarmi in nome della sua *fede*, e di maledirmi in nome del suo *amore*, e anche della sua *evidenza*, io non me ne sarei punto commosso; giacchè so troppo bene, che scommunicare e maledire li avversarj è lo stile naturale dei dottori ortodossi. Ma costui volle andare più oltre; e come se la contumelia non bastasse a sfogo del suo catolico furore contro di me, ebbe eziandio ricorso alla calunnia; e non pago di vituperarmi qual *nemico della verità* (chè ciascuno di cotesti teologastri in maschera di filosofi si spaccia a dirittura per la *verità* in persona), osò rivolgermi di quelle parole, che un uomo onorato non può udire da nessuno senza ricacciargliele in gola. Mi parve adunque diritto, anzi debito mio di chiedere ragione al signor Conti del suo indegno procedere; e poichè su 'l frontispizio stesso del suo libro egli sfoggiava il titolo di *Professore di Filosofia nel liceo di Lucca*, io gl'inviai colà, nell'ottobre del 1858, la lettera seguente:

Signor Professore.

« A pag. LXVII della sua opera : *Evidenza*, *Amore*, *e Fede*, Ella
» mi fa dire, che i filosofi catolici italiani — ripetono tutti le medesime
» cose, perchè preme loro d'ingraziarsi con chi comanda, e perchè
» amano di conservare ed aumentare le paghe. — E quindi toglie
» occasione di gridare, alludendo sempre a me, alla *calunnia*, alla
» *malignità*, al *fango*, al *lezzo*, alla *lordura*, alla gente che *non serba*
» *un'oncia d'onore*, alla *svergognata razza dei nebuloni*, e simili gen-
» tilezze.[1] Ora io non ricordo, per quanto ci pensi e ripensi, dove
» m'abbia scritte quelle precise parole. Vorrebb' Ella aver la bontà
» d'indicarmi il luogo, in cui le ha trovate? La domanda è così di-
» screta ed onesta, che anche da un avversario e da un nemico me-
» riterebbe, mi sembra, di essere soddisfatta.

» Ho l'onore di professarmi,

Suo Devotissimo
AUSONIO.

Qualche giorno dopo ricevetti la seguente risposta :

Pregiatissimo Signore.

« Ebbi ieri sera (lunedì) la sua lettera, e stamattina subito le
» rispondo. A leggerla mi cadde il fiato, poichè so dal profondo del-

[1] Acciocchè i lettori possano meglio apprezzare e le mie ragioni e le scuse del sig. Conti, riferirò qui per disteso il tratto del suo libro. Esso appartiene ad un *Dialogo*, intitolato *Della Filosofia Cristiana*, che tien luogo d'introduzione, ed in cui parlano lo *scrittore*, un *filosofo* 1°, un *filosofo* 2°, un *medico*, un *matematico*, un *letterato*, e un *avvocato*. Ivi, dopo che lo *scrittore* s'è arrabbattato un pezzo per dimostrare l'*unità della filosofia cristiana* particolarmente in Italia, il dialogo prosegue così:

« *Filosofo* 1° — Ma sa'tu come ve l'accocca quel malizioso dell'Ausonio
» Franchi? E'dice che voi ripetete tutti le medesime cose, perchè vi preme
» d'ingraziarvi con chi comanda, e perchè amate di conservare ed aumentare le
» paghe. E molti poi si fanno menare pe 'l naso da chi lavora sott'aqua, e predi-
» cano per zelo, non avvedendosi che altri si serve di loro per amore del mestolo
» in mano.

» *Scrittore* — Altro secolo fu mai come questo pronto ai sospetti ed alle
» calunnie? Certo tanta malignità sbigottisce; imperocchè coloro che discorrono
» all'avventata di Brunelli e di Calandrini, od hanno perduto l'intelletto, o non
» serbano un'oncia di onore. Ma dunque m'ho da imbrattare io questo fango col
» rispondere ad imputazioni di tanta lordura? Ebbene lo farò, per non togliere
» fede alle mie parole; ma spacciamocene presto, che questo lezzo ammorba. Fo-
» rono o sono in qualche officio il Gioberti, il Rosmini, il Mamiani, ed il Ven-
» tura? Considera la svergognata razza dei nebuloni, che asseriscono sì francamente
» il falso contro la luce de'fatti! »

10*

» l'anima mia di aver posta massima cura a non offendere nessuno.
» Non dirò di essermi tenuto stretto con molta diligenza al senso
» delle parole altrui, quand' ho nominato alcuno; perchè ciò è troppo
» naturale ad uomini onesti. E tuttavia allorchè lessi la sua lettera,
» dissi tra me: sarebbe possibile che io avessi alterate le parole di
» Ausonio Franchi, e gli avessi gettate in faccia queste insolenze, di
» cui egli mi rimprovera? Per verificare il primo punto, ho presi in
» mano alcuni scartafacci, ne' quali trascrissi qualche anno fa varj
» squarci della sua opera: *La Filosofia delle scuole italiane*, prestatami
» a leggere da un amico. Ed ecco le parole che vi trovai: *Con-*
» *seguenze e principj, che le nostre scuole devono accettare e profes-*
» *sare in forza dei codici e delle leggi spirituali e temporali, che ci*
» *governano* (pag. XXIX). Da tal sentenza si rileva, che le scuole ita-
» liane non seguono la filosofia cattolica per convinzione di ragio-
» namento, ma per servitù a chi comanda. A pag. XLIII poi si enume-
» rano le classi dei cattolici, e vi si dice: *Sono molti del medio ceto,*
» *che professano il cattolicismo, perchè è la religione officiale e do-*
» *minante dello Stato, che li mantiene; l'assenso dei quali non è*
» *mica un atto morale e religioso, ma un calculo d'interesse e d'am-*
» *bizione; onde se, mutate le vicende politiche, il governo soppri-*
» *messe domani il culto cattolico per inaugurare quello di Confu-*
» *cio, di Maometto, o di Lutero, essi fermi ed intrepidi al loro posto,*
» *cangerebbero fede ad ogni rivoluzione, purchè rimanga salvo il di-*
» *ritto dello stipendio.*

» Rispetto al secondo punto, la prego di credere che le gravi
» parole dette da me non si riferivano a lei, ma sì ad altri in gene-
» re, che veramente vanno dicendo: l'insegnamento cattolico esser
» in mano di Brunelli e di Calandrini. Anzi le do per certo, che men-
» tre sono un millione di miglia lontano dalla filosofia professata da
» lei, nondimeno la lettura di quel suo libro mi pose in cuore grande
» stima del suo ingegno; e desiderai con tutta l'anima, ch'Ella non
» fosse diviso da noi. Spiacemi che il pensiero si possa frantendere,
» e di non essermi spiegato meglio; e se per caso il mio libro si ri-
» stampasse, vi riparerei.

» La prego di non tenermi per suo nemico; e se le andasse a
» genio che io scrivessi su tal conto una qualche cosa di sua soddi-
» sfazione, ma secondo verità, me ne dia un cenno, ed io lo farò
» subito. Mi creda,

Suo Devotissimo
A. CONTI.

Lucca, li 26 ottobre 1858.

A questa risposta io replicai, pochi dì appresso, ne' termini seguenti:

Signor Professore.

« I due passi, ch'Ella mi cita della mia *Introduzione*, m'erano » ben corsi alla memoria, prima di scriverle; e li avevo riletti e ri- » meditati, per assicurarmi se avessero o no potuto fornire un fon- » damento, anzi un pretesto qualsiasi alle sue gravi accuse e gra- » vissime ingiurie. E mi parve così evidente l'impossibilità, a tenore » d'una critica sensata e leale, di attribuire alle mie parole quel si- » gnificato, che non mi potei risolvere in niun conto a pur sospet- » tare, ch' Ella avesse inteso di alludere ad esse.

» Ed invero, la prima frase appartiene alla conclusione di un » lungo ragionamento, onde mi studiavo di provare, che la *filosofia* » *moderna* (ed è chiaro da ogni facciata del libro, che io chiamo filo- » sofia moderna il razionalismo, o naturalismo, o criticismo che dir » lo voglia) non fu ancora possibile in Italia; poichè quella non fio- » risce che a condizione di una libertà religiosa, politica, e sociale, » che a questa finora non venne concessa giammai. Ne arreco le » prove di fatto; e indi conchiudo, che la filosofia catolica regna » nelle nostre scuole, perchè è loro imposta dall'autorità delle leggi » spirituali e temporali, cioè ecclesiastiche e civili, che pur troppo » governano ancora l'Italia. Or bene, dov' è qui la *malignità*, la *ca-* » *lunnia*, il *fango*, il *lezzo*, e la *lordura*? Non è forse verissimo e » realissimo il fatto, che in nessun publico instituto italiano è lecito » professare altra dottrina fuorchè la catolica? Il professore, che » l'osasse, s'attirerebbe su 'l capo, in certi Stati una condanna alla » galera o al carcere per anni ed anni; ed in altri, suggetti a leggi » un po' meno barbare, il bando dalla catedra e da ogni altro im- » piego. In tale stato di cose, chiunque abbia qualche notizia di » questa povera Umanità, non solo può, ma deve pensare e dire (in » generale, s' intende, e senza veruna offesa alle persone, anzi co 'l » debito riguardo alle eccezioni, come ho fatto io), che quella dot- » trina regna nell'insegnamento, perchè è prescritta dalla forza; che » la contraria tace, perchè dalla forza ne è esclusa; e che il con- » senso degl' insegnanti non può avere alcun peso, fuorchè là dove » ciascuno abbia libera e plena facultà d'insegnare la dottrina ch' egli » reputa vera, di combattere quella che giudica falsa, senza danno » o pericolo d'alcuna sorte, e senza obligo o riguardo veruno ad » una disciplina inviolabile in grazia del codice penale.

» Eccole chiaro e netto il pensiero espresso nelle mie parole; » ed io lascio giudicare a Lei stessa, se v' abbia qui pur l'ombra di

» una diffamazione contro il carattere e la dignità personale degl'in-
» segnanti. Ma e li scrittori catolici non gridano forse assai più
» forte (nè certo a torto, per mio avviso) contro il reggimento di
» quei paesi protestanti e pagani, dove è mantenuta e professata, in
» virtù di leggi e di pene severissime, una dottrina contraria al ca-
» tolicismo? E cred'Ella veramente, che se un catolico negasse la
» validità dell'argumento cavato dal consenso unanime di quei dot-
» tori protestanti e pagani a favore della loro fede e a danno della
» sua; e la negasse, perchè quel consenso non è libero, perchè rap-
» presenta la forza dell'autorità, e non la ragione degl'individui, ec.:
» oh! cred'Ella dunque, che i professori pagani e protestanti avreb-
» bero logicamente e moralmente il diritto di gridare alla *malignità*
» e alla *calunnia*, al *fango* e alla *lordura?* Ora il caso è lo stesso;
» giacchè per me, razionalista, dinanzi alla ragione e alla giustizia
» naturale, paganesimo, protestantesimo, e catolicismo valgon tut-
» t'uno, nè posso concedere all'uno verun privilegio su li altri.

» Ne segue forse, che a tutti quelli insegnanti, i quali s'accom-
» modano al programma officiale, si dia con ciò una patente d'im-
» postori? No, signore: ne segue soltanto, che la via del professo-
» rato è aperta unicamente a coloro, i quali, buono o mal loro grado,
» si obligano a bandire dalle catedre le opinioni del governo; e
» che quindi, essendo loro prescritta la dottrina da insegnare, l'in-
» segnamento loro non ha alcun valore individuale, ma è un officio
» civile, ch'essi adempiono in nome del governo, e non già in nome
» proprio. Ve ne sono benissimo (nè io ho mai sognato di volerlo
» negare) parecchi, i quali si tengono obligati a credere anche in
» privato le cose, che dettano in publico; e si recano a coscienza
» di accordare i sentimenti dell'uomo con le parole del professore:
» ma essi, agli occhi di chiunque piglia la natura umana qual è data
» dalla psicologia, dalla storia, e dall'esperienza quotidiana, formano
» e devono formare l'eccezione, e non la regola; poichè in questo
» come in tutti li altri ministeri publici, dove l'uomo è collocato
» fra la necessità di conformarsi esternamente ad una prescrizione,
» ed il timore di un danno o pericolo grave in caso di rifiuto, non si
» crede generalmente vincolata la coscienza; si parla e si opera per
» mandato del governo, non per proprio impulso; e nessun si fa le-
» cito di dar dell'ipocrita e dell'infame al funzionario, che per l'os-
» servanza del suo officio è tenuto a fare o dir cose, ch'egli interna-
» mente non approva, e che per fermo non direbbe, nè farebbe qua-
» lora fosse pienamente arbitro di sè stesso. Badi che io non voglio
» qui nè lodare, nè difendere questa distinzione tra officiale e citta-
» dino, tra la parola publica del professore e la coscienza privata

» dell'uomo. Sarà un errore, se vuole, ma è pure un fatto troppo
» notorio, il quale basta a giustificare le mie parole, ed a smentire
» l'interpretazione ch' Ella ne dà, e la conseguenza che ne ricava.[1]

[1] Era già consegnato alla stampa questo foglio, quando venne in luce il primo fascicolo del *Mediatore*, giornale diretto dal P. Passaglia, il quale dev'essere per il sig. Conti, s'io non erro, un'autorità non punto sospette. Or bene, si legge ivi un articolo, in cui a proposito di certe testimonianse d'affetto e devosione al papa e al suo regno, si fa l'eccesione medesima, e in termini anche più espliciti e recisi, ch'io opponeva alla professione delle dottrine catoliche per rispetto al publico inseguamento. Ed eccone i tratti principali: » Nè mi si » adducano in contrario l'indirizzi e i voti di adesione al dominio temporale dei » papi; perchè tutti sapiamo quanta libertà e spontaneità di animo e di volere » si trova in quelli indirizzi. E parlerò degli indirizzi fatti in Roma con più ve» rità e coscienza di storico. Nel 1860 chi non avesse in Roma sottoscritto quelli » indirizzi e voti di adesione al dominio temporale de' papi, avrebbe perduto » l'impiego, la pace domestica, e la libertà, che sono tutto ciò che costituisce » la vita materiale e spirituale di un uomo. E chi non crede alle mie parole, egli » è nuovo e fanciullo nelle cose di Roma. — Se taluno tra i professori fu un » poco restio a sottoscrivere quell'indirizzo, fu assai vicino a mal capitare e » perdere la catedra. — Si fecero poi l'indirizzi anche degli studenti dell'uni» versità; e il partito clericale vinse con le minacce, con le persecuzioni, e con » le carcerazioni de' renitenti giovani studenti. Quanta libertà e spontaneità fu » in quelli indirizzi? Chi oggi non tornerebbe a sottoscriverli? Chi opponendosi » vorrebbe perdere la pace, la libertà, li impieghi? E voi adducete in prova » dell'adesione romana al dominio temporale de' papi quelli indirizzi? Voi vi » apparecchiate a stamparli? Ma, Dio buono, e che verace storia voi farete? — » In Roma la maggiore e più prudente e assennata parte vuole e desidera, come » nel resto d'Italia, l'unità, libertà, e indipendenza italiana, un forte, unico, e » grande italico regno. E se oggi si potessero darne segretamente i voti, e che » non compromettessero la pace, la libertà, li impieghi degli individui romani, » e se non ci fossero le censure ecclesiastiche, le quali vincolano la libertà e non » ci lasciano signori dei nostri atti e delle opere nostre e de' nostri indirizzi; » oggi, dico, più di tre quarti di voti, segreti e liberi, sarebbero contrarj al do» minio temporale de' papi: e questi voti sarebbero de' Romani. Ma li indirizzi » fatti sono tutti privi di libertà, e perciò sono falsi, perchè non dimostrano » l'animo e la volontà libera de' Romani. — Oggi tutti corrono a gridare, a » illuminare le case, e a festeggiare il passaggio del pontefice da un luogo al» l'altro della città, perchè mille occhi ti guardano, mille spie ti osservano, » mille bocche ti denunziano per nemico del tuo sovrano, sa tu fai e operi di» versamente. Io non ho posto mai, nè porrò la mia fede in questi indirizzi e in » questi voti popolari, dove non si trova, nè si troverà mai libertà e spontaneità » di animo, ma si trova timore e sospetto di perdere, facendo diversamente, e » l'impiego, e la pace, e la libertà. »

Io non voglio instituire un confronto tra il caso del *Mediatore* ed il mio, per mostrare come il suo giudizio sia di gran lunga e sotto ogni riguardo più specificato, più particolareggiato del mio; e come però tocchi assai più direttamente e individualmente le persone, a cui si riferisce. Mi basta che tra l'uno e l'altro caso passi quel riscontro generale, che rende ad ognuno manifesta l'ana-

» Quanto poi al secondo passo da Lei allegato, peggio che mai.
» Ivi:

» 1°. Si parla in generale degli impiegati, e non dei professori
» di filosofia;

» 2°. Si parla espressamente di *molti*, e non di tutti;

» 3°. E si parla per induzione da un fatto così notorio, che affè
» non m'aspettavo di vedere a scandalizzarsene un professore di
» filosofia. Senza risalire a' tempi più antichi, negli ultimi tre secoli
» quasi tutti li Stati d'Europa andarono suggetti a vicissitudini e ri-
» voluzioni religiose. Chi dal catolicismo passò al luteranismo, al
» calvinismo, al presbiterianismo; chi al *filosofismo*, al deismo, al-
» l'ateismo; e poi di nuovo ad un catolicismo più o meno ro-
» mano, e poi ancora ec. Ebbene, saprebb' Ella citarmi uno
» Stato, un solo, dove mutata violentemente la religione officiale,
» non dirò *tutti*, ma i più almeno degl' impiegati, e se vuole, anche
» sol dei professori, non l'abbiano mutata del pari? Me lo citi, e
» mi ridirò. Ma finchè la non trovi una storia diversa da quella che
» tutti conoscono, io sono autorizzato a credere e sostenere, che
» siccome in Italia la natura umana è sustanzialmente identica a
» quella di Germania, Scandinavia, Inghilterra, Olanda, Francia, ec.;
» così avviene ed avverrebbe qui come colà; onde qui come colà la
» professione religiosa degl' impiegati non prova nulla, perchè non
» è libera.

» Del resto, che tutto il mio discorso concernesse sempre ed
» unicamente le cose, non le persone; il sistema delle leggi, non il
» merito degl' individui, è manifesto dal tenore stesso di tutti i miei
» argumenti; e l'avevo dichiarato in termini espressi e formali per-
» fino in rispetto al clero (pag. x). Che il mio concetto sia vero o
» falso, poco monta; ed Ella era ed è padronissimo di combatterlo,
» se non le piace: ma esso m'assolve da quella taccia, ch' Ella mi

logia del fatto e dell'argomento. Ciò posto, cred' egli il sig. Conti che avrebbe di-
ritto un Romano di saltar su un bel giorno ad accusare lo scrittore dell' articolo
e il direttore del giornale (tutta gente catolica non meno di lui, sicuramente)
di *malignità* e di *calunnia*, ad esecrare quel loro giudizio come *fango*, *lordura*,
lezzo che ammorba, ed a registrare il loro nome fra la canaglia *che non serba
un' oncia d' onore?* E s' egli arrossirebbe di ammettere un tal diritto in altri verso
del *Mediatore*, oh! perchè dunque non si vergogna d' arrogarlo a sè stesso verso
di me? È vero ch' io non appartengo al gregge catolico, siccome lui ed i suoi:
ma che? Vorrebb' egli dunque mettere al bando dell' Umanità chiunque non pro-
fessa la sua teologia? e negare ogni diritto d' uomo a chiunque non è suddito
spirituale del papa?

» diede, con un' evidenza tale che bastano li occhi a vederla, mi
» pare.

» Ella infine mi prega di credere, che non si riferivano a me i
» vituperi, in cui uscì a proposito dell'opinione affibbiatami dal suo
» *filosofo* 1°. Se si tratta della sua *intenzione* d'allora o d'adesso,
» gliel credo certamente, e gliene so buon grado; ma se trattasi del
» senso proprio e naturale delle sue parole, mi duole a dirglielo, ma
» non posso appagarmi della sua dichiarazione. Tutta la sua invet-
» tiva si riferisce ad un'objezione, che è imputata a me, ed a me
» solo; chè solo il mio nome è pronunciato. Vero è, ch'Ella rispon-
» dendo parla in plurale; ma questo può tutto al più significare, che
» le sue ingiurie si riferiscono a me e ad altri insieme, non certo che
» io ne vada immune. Il nesso logico e grammaticale del discorso
» non lascia luogo a dubio veruno. Io non volli starmene al mio
» solo giudizio, poichè temevo che un impeto di sdegno potesse far-
» mi travedere. Diedi a leggere quel brano del suo libro ad altri; e
» tutti concordemente l'intendono come io; e come io, dicono tutti
» che per intenderlo altrimenti, cioè per non credere applicati an-
» che a me direttamente quelli insulti, bisogna assolutamente, non
» che *frantendere* le sue parole, ma a dirittura pigliarle a rovescio.

» Il mio primo divisamento, appena letta quella pagina, si era
» di risponderle publicamente, ed in quei termini che ogni uomo
» onesto ed onorato ha diritto di usare contro chi osa gettargli pu-
» blicamente in faccia, senza veruna ragion sufficiente, i titoli di
» *maligno* e *calunniatore*; qualificare una sua opinione per *fango,*
» *lordura*, e *lezzo che ammorba*, e denunciarlo al paese per uomo
» che *non serba un' oncia d' onore*. Ed Ella può di leggieri indovi-
» nare quali termini avrei dovuto adoperare; giacchè la sapia, che
» della lode d'*ingegno* ond' Ella mi gratifica, io poco o punto mi
» curo; ma la riputazione d'uomo leale, onesto, e giusto con tutti,
» mi sta sommamente a cuore, com' è debito d' ogni galantuomo.

» Ma dopo ricevuta la sua lettera, che con modi sì cortesi e
» gentili mi assicura della bontà delle sue intenzioni verso di me,
» il mio sdegno è in gran parte calmato; ed amo meglio di rimet-
» termene alla sua stessa coscienza. Io non le domando una *soddi-*
» *sfazione di mio genio*, ma solo di giustizia. Rilegga meglio, a
» mente riposata, e le mie parole e le sue: e quindi o Ella rimarrà
» sempre fermo nella persuasione di non avermi punto offeso ingiu-
» stamente; e allora non ha da offrirmi soddisfazione alcuna, e pro-
» vederò io alla riparazione dell' onor mio, come crederò: ovvero
» la si convincerà di aver interpretato male i miei detti e i miei con-
» cetti, e d'avermi a torto oltraggiato; e allora la sua coscienza le

» dirà meglio di me che cosa debba fare a mia soddisfazione; ed il
» suo senno le consiglierà il miglior modo di rendermi giustizia,
» senza protrarla fino ad una seconda edizione del suo libro.

» Ho intanto l'onore di professarmi,

Suo Devotissimo
AUSONIO.

N'ebbi indi a poco la risposta seguente:

Pregiatissimo Signore.

« Non ho potuto risponderle prima, perchè volevo scriverle
» quando avessi potuto dirle, che avevo già fatta una publica ret-
» tificazione del senso attribuito alle mie parole; e tal rettificazione
» non l'ho potuta terminare se non stamattina, per li esami tenuti
» ne' giorni addietro. Oggi mando ad un amico la mia scrittura per
» essere publicata in un giornale del Piemonte; e spero ch'Ella ne
» sarà contento.

» Quanto all'ultima sua lettera, risponderò soltanto, che un
» popolo ha sempre quella religione che ama, e il governo può in
» qualche modo difenderla, ma non mutarla durevolmente, nè co-
» mandarla, come ce lo attesta la storia; e se l'Italia, e la Francia,
» e va discorrendo, son cattoliche, sono perchè han voluto essere e
» vogliono. Dio le conceda ogni bene; ed Ella tenga per fermo che
» serberò sempre memoria della sua cortesia. »

Suo Devotissimo
A. CONTI.

Lucca, li 7 di novembre 1858.

Non mi parve di dover più replicare a questa lettera, che mi prometteva una rettificazione publica e pronta. Nè quell'ombra d'argumento, che il signor Conti mi opponeva ancora, valea la pena di una risposta; poichè esso non è una ragione, ma una sciocchezza.

Sciocchezza, in primo luogo, come argumento logico; perchè è al tutto fuori di proposito, e non ha da far nulla con la nostra questione. La quale non concerne già i popoli in generale, ma solo li insegnanti publici o li officiali governativi; onde il fatto dal signor Conti allegato con tanto sussiego, poniamo pure che fosse verissimo, non potrebbe detrarre punto alla forza del mio ragionamento.

E sciocchezza, in secondo luogo, come argumento storico; perchè lungi d'essere un fatto che ***la storia attesta***, è un sogno che la

storia smentisce perpetuamente. Dire che *un popolo ha sempre quella religione che ama*, equivale a dire che ogni popolo in ogni tempo godette sempre della piena ed intera libertà di coscienza e di culto; e quindi che nessun popolo in nessun tempo ebbe mai a dolersi d'alcuna violenza recata alla sua fede; e che per ciò le persecuzioni, le guerre, e le stragi religiose son tutte favole: non avvennero mai, perchè non potevano avvenire; non potevano avvenire, perchè erano impossibili; ed erano impossibili, perchè ogni popolo fu sempre, cioè in tutti e singoli i momenti della sua esistenza, padronissimo e liberissimo così di professare la religione che amava, come di abbandonare la religione da cui aborriva. — Ed è un professore di filosofia, che osa spacciare in nome della storia simili fagiolate? E spacciarle per giustificarsi d'aver accusato di *malignità*, e di *calunnia*, d'aver annoverato fra *la svergognata razza dei nebuloni* e fra la gente *che non serba un' oncia d' onore*, un avversario, che non sa e non vuole come lui negare l'evidenza e falsificare la storia? — Ah! *non può* un governo *mutare*, nè *comandare* la religione, dite voi? E in effetto, nessun governo ha mai promulgato una legge, che prescrivesse o vietasse nulla in materia di religione: non è egli vero, signor Conti? E li imperatori pagani non han mai fatto verun editto contro il cristianesimo, nè li imperatori cristiani contro il paganesimo: non è egli vero, signor professore di filosofia? E papi e concilj, governi di Francia e di Spagna, di Germania e d'Italia non hanno mai decretato nulla contro li eretici, i protestanti, e l'increduli; nè governi protestanti, contro i catolici: non è egli vero, signor professore di storia della filosofia? — Ora capisco il perchè ed il come voi siate sì fervente partigiano della *filosofia catolica italiana:* un uomo, che dichiara impossibili i fatti più notorj e solenni e costanti della storia, non poteva naturalmente non tenere per verità sublimi ed assolute i sogni metafisici de' suoi maestri, e per dimostrazioni rigorose ed apodittiche i sofismi puerili de' suoi confratelli.

Ma veniamo alla *rettificazione*. — Parevami strano, a dir vero, che il signor Conti pensasse di publicarla in Piemonte, dove egli e il suo libro erano quasi ignoti, anzichè in Toscana, dove libro ed autore sono certamente più conosciuti. S'egli tenevasi in debito di chiarire le sue parole in modo da rimoverne ogni significato ingiurioso verso di me, perchè non divulgava i suoi schiarimenti colà ove l'opera sua era stampata, ed ove essendo io poco o punto conosciuto, potevano assai più verosimilmente aver trovata fede le sue accuse?

E in ogni caso, dacchè l'avea preso vaghezza di rivolgersi ad un giornale di Piemonte, doveva almanco sceglierne qualcuno fra

quelli più noti ed ammessi e difusi anche in Toscana: chè io me ne sarei dato pace. All' incontro egli ebbe ricorso all' *Institutore*, foglio dedicato tutto all' instruzione elementare; talchè, dai maestri infuori, pochissimi sapevano appena che esso esistesse. Non si direbbe adunque che il signor Conti ha studiato il miglior modo possibile di fare la sua rettificazione senza farla?

E tuttavia gliel'avrei menata buona, ov'egli si fosse tenuto nei termini d' una pura e semplice ritrattazione o rettificazione, senza presumere di giustificare o di scusare il fallo che aveva commesso. Ma invece gli piaque di dare a'suoi *schiarimenti* il colore di un'apologia, che riduceva ad un bel nulla la soddisfazione a me dovuta, e da lui profferta e promessa. Io non poteva dunque accettarla senza qualche restrizione; e deliberai meco stesso di appellarne al giudizio del publico. Al quale come ho posto sott' occhi l'accusa e la difesa ch' ebbe luogo tra noi per via di lettere private, così riferirò eziandio l' articolo da lui mandato in luce nell' *Institutore*.[1] Eccolo:

» Nel primo dialogo del mio libro, intitolato *Evidenza*, *Amore*, » *e Fede*, un filosofo introdutto nel dialogo stesso difende il critici- » smo; e io scrittore sostiene in contrario l'unità e l' universalità » della filosofia cristiana. A pag. LXVII si hanno le seguenti parole: »

E qui cita il passo, che io ho riferito di sopra a' piè di pagina, ma non lo cita intero; poichè omette i tre ultimi periodi, due de' quali sono parti integranti ed importanti del testo che è in questione. Indi riporta i due passi del mio libro, che mi aveva già opposti nella sua prima lettera. E prosegue così:

» Parve a taluno che io avessi alterati i concetti d' Ausonio » Franchi, e che la risentita e focosa risposta dello scrittore mirasse » a vituperarlo: delle quali due imputazioni gravissime mi preme » assai di purgarmi; perchè se ne fossi reo, non avrei scusa che » tenesse. Certamente fra il mio modo di pensare e di sentire in » materia di religione e di filosofia e le opinioni d'Ausonio Franchi » ci corre una infinità; imperocchè io son catolico con tutte le forze » della mente e del cuore, ed egli è razionalista; ma questo divario » non mi scioglie punto dall'obligo di usare verso di lui i termini » tutti della giustizia e della urbanità; e se fossi caduto in tale » ingiustizia e villania, non mi parrebbe di rimanere avvilito co 'l » disdirmene altamente e publicamente. Anzi, benchè io sapia di » non aver mancato con la volontà, mi piace almeno di ritrattare le

[1] Anno VI, n° 47, Sabbato 20 novembre 1858. — Schiarimenti sopra un luogo dell'opera *Evidenza, Amore, e Fede, o i criterj della filosofia*, il quale potrebbe stimarsi ingiurioso ad Ausonio Franchi.

» apparenze del fallo; e protesto, che come dall'opera d'Ausonio
» Franchi si argumenta non aver lui dette quelle proposizioni ad of-
» fesa delle persone, ma sì a difesa del proprio parere, così le aspre
» parole adoperate da me contro i seminatori di scandali e di calun-
» nie voglionsi riferire a loro soltanto, e non ad Ausonio Franchi;
» perchè se a lui le avessi riferite, non sarei stato nè onesto, nè ci-
» vile. Le quali cose io dico prima per debito d'umanità e di buona
» creanza, e poi per esempio di coloro, che vituperando li altri, al-
» lontanano le lettere dall'intrinseco lor fine religioso, morale, e
» cittadinesco. Nè parmi che alcuno vorrà recare ad altra cagione
» men degna questo mio discorso, come sarebbe a paura di publici
» risentimenti; giacchè nè io sono pauroso, come sa chi mi cono-
» sce; nè quelli per le presenti condizioni del mio paese mi torne-
» rebbono a danno. »

E fin qui sta bene: se il signor Conti si fosse fermato a questa dichiarazione generica, io me ne sarei chiamato pago e soddisfatto. Ma no, egli pretese di giustificare in qualche modo quella sua inescusabile scappata, ed aggravò il suo torto, in luogo di ripararlo. Perocchè ei ripiglia:

« Ma si potrebbe objettare: — Tutta la invettiva posta da te
» nel tuo dialogo si riferisce ad una proposizione imputata ad Auso-
» nio Franchi, ed a lui solo, poichè egli solo vi è nominato: o come
» puoi tu dunque sdebitarti di tale ingiuria? — Ed io rispondo, che
» non avrò saputo chiarire il mio pensiero, ma ebbi in animo soltanto
» di mettere in bocca del filosofo razionalista, introdutto nel mio
» dialogo, la citazione di un altro filosofo razionalista, la quale
» d'astratta e generica che è in origine, si faceva nel dialogo con-
» creta e specificata, e rappresentava le ingiurie dette da taluno ed
» anche scritte contro uomini catolici in particolare. » Ecco un modo di ragionare e di procedere veramente degno della filosofia catolica e della morale gesuitica. — Voi dunque, signor Conti, *aveste in animo* di far dire a me ciò che io non aveva mai detto, e di *rappresentarmi* come autore d'*ingiurie*, che sapevate benissimo *dette e scritte da altri*. Conoscete chi sono i rei, ma non osate nominarli: sapete che io non ho da far nulla con loro, e citate me per loro rappresentante. Ed è questo uno *schiarimento* a vostra discolpa!!... La filosofia catolica ha dunque il privilegio di dispensare i suoi seguaci da ogni rispetto al senso morale e al senso commune?

» Se per esempio i versi dell'Alfieri, ne' quali il gran tragico
» maltratta la classe de' nobili in generale, taluno li citasse parlando
» con qualche gentiluomo, e volgendoli a contumelia di lui e de' suoi
» compagni, per fermo la sarebbe un'insolenza, benchè niuno po-

» tesse attribuirla al poeta. » Ma l'esempio non calza per niun verso. Perocchè è falso che io *abbia maltrattato la classe* degli *uomini cattolici* o dei filosofi cattolici in generale: voi stesso l'avete riconosciuto e confessato; e la citazione delle mie parole *volta a contumelia* di voi e de' vostri compagni è fatta da voi medesimo, e non da altri. Dunque *l'insolenza* è tutta opera vostra; e l'esempio non iscusa, ma conferma l'abuso gratuito e vituperoso, che avete fatto delle mie parole.

» Ma perchè meglio si rilevi la ingenuità di ciò ch'io dico, nar-
» rerò l'ordine dei concetti avuti da me nello scrivere quel punto
» del mio dialogo; e chi confronterà l'uno con l'altro, spero si ca-
» paciterà del vero. A me premeva di porre in chiaro la unità e uni-
» versalità della filosofia cristiana pe 'l consenso dei filosofi catolici
» nell'essenziale della scienza. Un grave dubio mi surgeva in mente,
» ed era che i giovani non m'avessero a stimare poco sincero, e poco
» sicuro in quelle dottrine, ma simulatore per publico officio d'in-
» segnamento: il qual dubio non parmi che sarebbe nato nell'ani-
» mo mio, se non avessi letto in certe efemeridi brutti e svergo-
» gnati oltraggi contro alcuni institutori della gioventù, tacciandoli
» di Brunelli e di Calandrini. Nè tuttavia mi piaque di fare aperte
» allusioni, essendo troppo alieno per natura e per abito dall'acca-
» pigliarmi con tal gente. Allora mi tornarono in memoria i trascritti
» passi d'Ausonio Franchi, i quali benchè non offendano nessuno
» per la loro speculativa generalità, nondimeno mi riuscivano oppor-
» tuni.... » Fermiamoci un po' ad ammirare l'*ingenuità* di questa confessione, e a gustare un saggio della nuova razza di logica e di giustizia che voi professate. Dunque perchè *in certe efemeridi* avete letto *brutti e svergognati oltraggi* contro di voi o de' vostri amici, *vi riesce opportuno* di non farne pure menzione, e di citare in quella vece un libro ed un autore, che *non offendono nessuno!* Perchè *non vi piace di fare aperte allusioni* ai rei, *vi riesce opportuno* di calunniare l'innocenti! Perchè *siete alieno dall' accapigliarvi* con chi vi offende, *vi riesce opportuno* di svillaneggiare chi se ne va pe' fatti suoi!

Ma bisogna udire le ragioni di così bella e stupenda opportunità. I passi trascritti del mio libro vi riuscivano dunque molto opportuni:

« Per tre ragioni: prima per esser egli un razionalista, come
» il filosofo del mio dialogo. » Vale a dire, che con un razionalista vi credete lecito tutto? E perchè io sono razionalista, non vi fate scrupolo alcuno di affibbiare a me le colpe degli altri? Conoscete li autori degli *svergognati oltraggi*, e non volete nominarli, e rifuggite

perfino dal *fare operte allusioni*, perchè... non saranno razionalisti. Ma con un razionalista la facenda è diversa; non occorrono con lui tante cerimonie; non vi appagano le *allusioni* più o meno *operte;* e vi bisogna a dirittura citarlo per nome. Vero è, ch' egli ha parlato *in astratto ed in genere, e non offende nessuno:* ma che importa? È un razionalista, e tanto basta per credervi in diritto di falsificare piamente il senso delle sue parole, e tirarle catolicamente a *rappresentare ingiurie, dette e scritte*, per confession vostra, *da altri.* Che cara ed amabilissima *ingenuità!*

« Seconda, per cansare ogni riferimento a persona determina-» ta, trattandosi di parole generiche. » Ma se il vostro desiderio di *cansare ogni riferimento a persone determinate* era sincero, dovevate almeno usare a me il riguardo, con cui vi placea di trattare i vostri offensori. O che nuovo genere d' equità e di creanza è cotesto, di mostrarvi tanto schivo dei *riferimenti* che non faceano torto a nessuno, e tanto corrivo al *riferimenti* che implicavano una contumelia ed una calunnia? O forse che i razionalisti non sono per voi *determinate persone?*

« Terza, per salvare alquanto la garbatezza e il decoro, met-» tendo male che il mio filosofo disputante, sebben aspro ed ingiu-» rioso, mi tirasse come di suo quella sferzata. » Questa poi è una ragione *catolica* davvero. Dunque *la garbatezza ed il decoro*, che vi prescrivea la retorica, sono cose che voi mettete senz'altro innanzi alle leggi della verità e della giustizia? Ma chi ha posto le parole in bocca al *vostro filosofo disputante* non siete voi stesso? E se vi parea che *mettesse male* di farvi *tirare* da lui *quella sferzata*, dovevate pur capire che metteva peggio assai di farvela tirare con la mano di un altro, che non c' entrava in nessun modo. Ad evitare *quella sferzata* ci volea poco; giacchè bastava che faceste parlare in termini decenti *il vostro filosofo disputante*, il quale in fine de' conti non poteva dir altro fuorchè ciò che gli facevate dire voi stesso. E in ogni caso, qualora vi avesse preso vaghezza di farvi *tirare* qualche *sferzata*, dovevate sempre mettere in campo un di coloro, che vi aveano sferzato davvero, e non già chi non vi avea mai torto un capello, nè pur solamente guardato in cagnesco. Ma per iscrupolo di *garbatezza* e di *decoro* verso un personaggio di vostra invenzione, non farvi scrupolo di violare la verità e la giustizia a danno del prossimo. è un' arte oratoria, ch' io non so se sia in uso tra i filosofi catolici italiani, ma che certo fra la gente sensata ed onesta non fu nè sarà tolerata giammai.

« Ecco il perchè nella mia risposta io scendo naturalmente a » parlare in plurale, dove che la proposta è in singolare; ecco il per-

» chè io vengo a dire del Brunelli e dei Calandrini, di cui non si fa
» cenno nella objezione; ed ecco infine il perchè dal senso ristretto
» delle parole d' Ausonio Franchi io trapasso a discorrere in univer-
» sale di tutti i filosofi cristiani. » Quanto al mutamento del singolare in plurale, voi, così esperto in materia di *garbatezza* e di *decoro*, dovreste sapere che egli è un artificio retorico, il quale non muta punto la sustanza ed il valore del pensiero. E quanto alla transizione dal *senso ristretto* delle mie parole ai *filosofi cristiani* in generale, voi mostrate d' aver dimenticato questa bagattella di circostanza, che cioè la transizione non è semplice ed immediata, ma preceduta e accompagnata da un mondo d' improperj, che feriscono me direttamente, prima e sopra d'ogni altro. Dunque tutte le vostre ragioni, sì le annoverate di sopra e sì le aggiunte quà di rincalzo, non valgono a giustificare, nè a scusare minimamente il fatto vostro.

» Insomma, la citazione d'Ausonio Franchi mi servì unica-
» mente d'occasione ad accennare, che non ogni filosofo cristiano è
» publico officiale; che non mancano certo publici institutori, i
» quali non son servi delle leggi, ma compagni; e non insegnano,
» vo' dire, la filosofia catolica per servire alla legge, ma per intima
» persuasione dell'animo loro; e infine, che le mie condizioni son
» tali da escludere ogni scopo di guadagno in tale officio. » Ma per accennare tutte queste cose e quante altre vi stessero a cuore, o non dovevate servirvi d'una mia citazione, se vi premea di sfogare l'ira vostra contro di qualcun altro; o dovevate lasciare alle mie parole il loro significato, anzichè travisarlo; e combattermi con ragionamento da filosofo, anzichè con linguaggio da trivio.[1]

[1] Ho da porgere ai lettori un altro saggio della logica e della lealtà e della creanza, di cui il sig. Conti si diletta a mio riguardo. A pag. LXIV, dopo aver conchiuso che i *filosofi catolici italiani* sono pienamente *concordi* nei *principj e teoremi che formano la scienza*, e solo *discordi in alcuni problemi diversamente risoluti che formano le scuole*, ripiglia così: « Non mi volete credere
» che ci sia unità sustanziale fra loro? Prendiamone la testimonianza da uno scet-
» tico, il quale, avverso alla filosofia cristiana, è più capace che noi di conoscere
» ov' ella sta. Ausonio Franchi nelle sue lettere su *la Filosofia delle scuole ita-*
» *liane*, dopo avere mostrato la divisione di esse, co 'l fine di conchiudere che
» l'unità della scienza cristiana non è possibile, aggiunge...... » E qui recita per disteso il sommario o programma delle scuole italiane, che io feci nell'introduzione (p. 12); indi soggiunge: « E sta bene: ecco l'opposto di quello che
» Ausonio Franchi voleva provare; ecco la vera unità della filosofia, cioè la stes-
» sissima sapienza de' padri e dei dottori e d'ogni filosofo cristiano. O perchè oc-
» corre che di questo fatto ne siamo avvertiti da un uomo nemico della verità
» (p. LXV)? » Ma occorreva un'altra cosa più grave ancora; ed è che il sig. Conti apprendesse pure il rispetto della verità da un uomo, ch' egli con un-

« S' arguiva da tutto ciò quant' io era lontano dal recare un » turpissimo oltraggio ad Ausonio Franchi, che non mi aveva mai » fatto nè male nè bene. » Da tutto ciò s' arguisce una cosa sola, ed è che dalla vostra filosofia catolica non avete nè anche imparato a dire quel che pensate, ed a scrivere conforme a quel che v' intendete; poichè mentre eravate *tanto lontano* dall' intenzione di recarmi oltraggio (e alla bontà delle vostre intenzioni io credo fermamente, ve lo ripeto), mi avete in effetto oltraggiato e calunniato *turpis-*

zione tutta catolica denomina *nemico della verità*, mentre riconosce e confessa che ha detta la verità. Perocchè egli falsifica di pianta lo scopo e il significato del mio ragionamento, come ognuno può rilevare co' suoi occhi riandando la mia Introduzione. Ed invero:

1° Egli afferma, che io ho scritto le parole da lui citate *dopo aver mostrato la divisione* o discordia delle scuole italiane. — Falsità: nelle pagine precedenti non v' ha pure una linea, non una sillaba, da cui si possa trarre un pretesto, non che una prova, per affibbiarmi d' *aver mostrato* quella *divisione*.

2° Egli afferma, che io aveva il *fine di concludere che l' unità della scienza cristiana non è possibile*. — Falsità: io anzi sostengo formalmente ed espressamente la tesi contraria; e dichiaro un *errore* il *distinguere la filosofia italiana in varie scuole*, quando *le dottrine sono* in tutte *le stesse*.

3° Egli afferma, che co 'l passo da lui riferito io provo *l' opposto di quel che voleva provare*. — Falsità: la tesi che io *ho voluto provare*, si è che *la filosofia moderna non fu ancora possibile in Italia*; e l' ho provata:

a) dalle condizioni politiche degli Stati italiani,

b) dal carattere generale dei professori;

c) dall' indole propria delle dottrine.

Onde son venuto alla conclusione, che nelle scuole italiane non poteva insegnarsi una filosofia propriamente detta, ma sotto il mentito nome di filosofia doveva insegnarsi ed insegnavasi unicamente *il dogmatismo della scolastica*, cioè *la catolica teologia*. E per ciò, dopo il tratto rapportato dal sig. Conti, io proseguivo a dire, ch' era quella *la pura e pretta dottrina degli scolastici*, *la stessa identica dottrina predicata al mondo catolico*, *anzi imposta all' Umanità in nome di Dio*; dottrina, che *non merita dunque il nome di filosofia*, perchè *attinge tutte le sue teoriche dall' autorità di una rivelazione religiosa*, ed ha *già fissato il principio*, *da cui dee muovere la ragione*; *stabilito il fine*, *a cui la ragione deve conchiudere*; *e segnato il limite*, *dentro a cui la ragione si dee contenere*; onde *la ragione non è qui la legge*, *ma lo strumento*; *non è libera*, *ma serva*; *cotesta non è dunque una scienza razionale*; *dunque non è filosofia*

Ecco ciò che io *voleva provare*: e l' ho provato in buona e perfetta regola Dunque il sig. Conti o ha citato il mio libro senz' averlo letto, o lo ha letto senz' averlo capito: e in un caso come nell' altro spetta a me, *uomo nemico della verità*, d' insegnare a lui, organo naturale e bocca privilegiata della verità, che da qui avanti badi bene a celebrare la verità un po' meno a parole, ed a rispettarla un po' più co' fatti; giacchè non v' ha spettacolo al mondo più scandaloso e vituperevole che di vedere un sedicente interprete della verità a mentire e calunniare.

simamente. Laonde si può arguire per giunta, che la retorica delle vostre scuole è degna della loro logica e della loro morale: giacchè se queste insegnano, l'una a rinegare il sentimento della giustizia, e l'altra a spegnere il lume della ragione; quella insegna ad esprimere i proprj concetti a rovescio, ed a mettere la parola in contradizione co 'l pensiero.

« In una cosa sola io credo di aver mancato, che laddove Au-» sonio Franchi dice *molti*, il mio filosofo dice *tutti*; ma questo mi » accadde, perchè citai a mente il senso, anzichè rivedere il luogo » preciso; e perchè, come ho provato sopra, il detto passo non era » il segno del mio ragionamento, e però non vi posi molta conside-» razione. » E questa *mancanza* vi serva d'avviso e di lezione una volta per sempre. Fate pure a fidanza e procedete alla carlona, quanto e come v'aggrada, co' vostri *filosofi cattolici italiani*; ma ove mai cediate alla tentazione di venire a disputa con un razionalista, ricordatevi bene di non *citare* mai le sue parole *a mente*, di *rivedere* sempre con la massima diligenza *i luoghi precisi*, e di *porvi* tutta la maggior *considerazione* possibile. Altrimenti potrebbe toccarvi benissimo di fare altri *schiarimenti*, i quali probabilmente avrebbero lo stesso effetto che questi, di chiarire, cioè, nuove miserie e nuove magagne della vostra *filosofia cattolica italiana*.

Nota dell'Editore. — Le giunte fatte all'*Introduzione* in questa ristampa si riferiscono allo stato degli studi filosofici in Italia sino al 1861, poichè furono scritte sul cadere di quell'anno, e il libro doveva stamparsi nei primi mesi dell'anno seguente; ma cagioni indipendenti dalla volontà dell'Autore e dell'Editore ne hanno ritardata la pubblicazione.

LETTERA PRIMA.

LA PREFAZIONE.

SOMMARIO.

Sentimenti che mossero l' Autore a dare una risposta a Bertini. — Questi determina malo il carattere filosofico del nostro secolo. — Lo accusa di ciò che gli torna a gloria. — Gli rimprovera un' incredulità, cui non è punto inclinato. — Il dogmatismo. — Che frutti recassero al mondo la sue dottrine. — L' umanismo. — Che principj intenda stabilire. — Bertini lo disconosce. — Confessa anch' egli che il teismo cristiano scientificamente è morto. — Rivelazione successiva a progressiva dell' Umanità. — L' assunto di Bertini riesce alla negazione di ogni religion positiva. — Curioso spettacolo dei dogmatici nel confutare lo scetticismo. — Quadro storico di E. Littré. — Rosmini e Galluppi trasformati da Bertini in partigiani della scuola critica. — Protesta del Rosmini. — Lode dovuta a Bertini. — Danni che i pedanti con le loro maldicenze arrecarono agli studj filosofici in Italia.

Signore,

Volge ormai il secondo anno, dacchè voi publicaste un libro su la *Filosofia della Vita*, con l'espresso intendimento di convertire *a viva forza* tutti li scettici del mondo al vostro filosofico dogmatismo; e nessuno de' miei confratelli, ch'io sapia, ha levato ancora la voce, non foss'altro, per ringraziarvi della cura pietosa, che vi prendete di noi miseri traviati ed erranti fuori del *paese della verità*. Questo silenzio così prolungato da parte nostra mi parve, che cominciasse a diventare inescusabile, e che offendesse del pari la generosità dell'animo vostro e la dignità della nostra famiglia; onde non ho saputo resistere più oltre al desiderio mio di soddisfare, come io mi possa meglio, all'una ed all'altra. Certo avrei voluto, per l'onore dello scetticismo, che altri più abile e più dotto di me si fosse as-

sunto l'incarico di esprimervi le idee ed i sentimenti, che la vostra parola risvegliò tra noi; ed egli avrebbe saputo sdebitarsene con assai più di grazia e d'eloquenza, che io non possa fare. Ma se io non varrò a far tanto, farò almeno tutto quel più e meglio, di che sono capace; e comunque poco, pur qualche cosa sarà; onde voi, cortese e gentile qual siete, mi saprete grado in ogni caso del buon volere.

Presa dunque la risoluzione di scrivervi, ho tosto sentito, che mi correva l'obligo di rileggere e riandare più attentamente il vostro libro; poichè la prima lettura, ch'io ne avea fatto rapidamente al suo venir in luce, se potea bastarmi per avere un concetto sommario delle vostre dottrine, non mi forniva tuttavia quella piena conoscenza del vostro sistema, che mi ponesse in grado di poterne ragionare a fidanza co'l suo autore. Impresi però ad esaminare minutamente la vostra *Filosofia della Vita*; e, strano a dirsi, più m'inoltravo nello studio del vostro libro, che a prima giunta m'era sembrato, conforme alle vostre promesse, una formidabile confutazione dello scetticismo; più sentivo crescere in me la persuasione, che esso ne è invece una trionfante apologia. Però m'avvidi alla fine, che la scuola scettica non solo vi doveva gratitudine e ringraziamenti per la sollecitudine, che avete mostrato de'fatti suoi; ma sopra tutto dovea esservi tenuta per le nuove armi, che le somministrate a sua difesa. Lascio pensar a voi, che grata e deliziosa sorpresa mi cagionasse questa conclusione così inaspettata; e quanto io mi sentissi confortato e confermato nei miei principj al vedere, che voi, sceso in campo per combatterli e sterminarli, siete invece riuscito, contro voglia e vostro mal grado, a farne la più calzante e irrepugnabile dimostrazione. E allora non esitai più a mandar ad effetto il mio divisamento. In questa serie di lettere io verrò esponendovi le considerazioni, che l'esame del vostro libro a mano a mano mi suggeriva; onde i lettori, ponderate le mie e le vostre ragioni, possano decidere se la *Filosofia della Vita* sia conciliabile con la logica del senso comune. Incominciamo dal principio.

Voi esordite nella vostra prefazione con questa sentenza:
» Li studj filosofici sono considerati nell'età nostra come tanto
» remoti dalla vita pratica, e specialmente dalla politica, a cui

» si volgono tutti li ingegni, che un libro, il quale tratti di
» tali materie sembra dovere innanzi tutto giustificare la pro-
» pria apparizione. » Il fatto parmi anzi tutto l'opposto. La filosofia non venne mai indirizzata così universalmente alla *vita pratica* e alla *politica*, come *nell'età nostra;* poichè non fu mai tanto sentito il bisogno di fondare la politica e la pratica su la base di una soda filosofia. Consultate la storia del secondo quarto di questo secolo; e troverete, che l'ingegni più cospicui e le opere più importanti, di cui s'onora la filosofia, hanno smesso appunto quel mal vezzo, in altri tempi assai ordinario, di relegare li studj filosofici in una regione affatto speculativa e ideale, trasandando li officj della vita pratica e l'economia del consorzio civile. Il solo catalogo dei nomi degli autori e dei titoli delle opere formerebbe un volume; e io mi contenterò di esemplificare il mio concetto con ricordarvi, per l'Italia Mamiani, Rosmini e Gioberti, e per la Francia Leroux, Comte, Lamennais, e le varie scuole del socialismo.

Ma se con tale sentenza voi definite assai male il carattere filosofico dell'età nostra, peggio ancora lo tratteggiate poche linee dopo, ove pigliate a svolgere più di proposito quest'argumento: « Nel genio del nostro secolo si possono distin-
» guere due elementi: l'uno negativo, l'altro positivo. L'ele-
» mento negativo consiste nell'*antidogmatismo*, cioè nell'av-
» versione od almeno indifferenza per ogni questione meramente
» speculativa, appartenga essa alla filosofia od alla teologia. »
Ma questo è un titolo di gloria, non un capo d'accusa pe 'l nostro secolo. E che? piacerebbevi dunque di vedere rinovati i bei tempi della scolastica, quando l'ingegni si travagliavano in questioni *meramente speculative?* Quando filosofi e teologi, professori e discepoli sciupavano tempo, fatica, e dottrina a dividere l'indivisibile, comprendere l'incomprensibile, fare l'impossibile, costruire il nulla? Per fermo il genio del nostro secolo repugna profondamente ad una filosofia e ad una teologia così fatta; ma l'avversione o l'indifferenza, ch'ei mostra per tutte le questioni *meramente speculative*, cioè vane, sterili, inutili, è la prova più sicura e manifesta del progresso, che hanno fatto li studj filosofici e teologici nell'età nostra. Chè, del resto, il genio del secolo s'interessa co 'l più vivo e passionato ardore

nelle discussioni scientifiche e religiose, qualora non sieno meramente speculative; perocchè desso vuole, ed ha ragione, che mirino tutte ad incarnare le idee nei fatti, i principj nella vita, i sistemi nelle instituzioni, applicando i risultati della scienza al miglioramento progressivo delle condizioni morali, civili, politiche, ed economiche della società umana. Tornate indietro co'l pensiero di pochi lustri, e vi ricorderà, che un uomo di lettere o un cultore delle scienze non avrebbe potuto scrivere di cose religiose, senza nuocere alla propria riputazione, ed esporsi alle risa ed alle beffe de'suoi lettori. Oggidì, per lo contrario, non che i filosofi e i letterati, ma quanti conoscono poco più che l'alfabeto, divorano con incredibile avidità libri e giornali, dove s'agitano controversie particolarmente religiose; ed è un fatto troppo manifesto, che al disprezzo della indifferenza, figlia di una filosofia negativa e sensuale, è succeduta la passione dell'esame, frutto di una dottrina più nobile e razionale. E voi, pur vivendo in questo mondo e conversando co'vostri vicini, non vi siete accorto finora di un avvenimento così grave, così glorioso per l'età nostra, e così ricco di speranze per l'avvenire?

Soggiungete poi, che quell'elemento del genio del nostro secolo consiste « in una cotale instintiva, e quasi direi involontaria incredulità per tutto ciò che trascende la sfera dei sensi e della ragione; » ed è un altro errore imperdonabile. Come vi bastò mai l'animo di accoppiare insieme, e confundere in uno *la sfera dei sensi e della ragione?* Certo il secolo nostro è generalmente incredulo ai dogmi *soprarazionali;* e vuol dire, che oggimai l'intelletto umano tira ad emanciparsi da ogni autorità, la quale in nome di un principio non razionale voglia imporsi alla ragione di lui; onde non ammette più dogmi nè religiosi, nè politici, quando procedano da una rivelazione parziale, positiva, e transitoria, da un diritto divino, da una teocrazia infallibile; e ripone il fondamento assoluto della sua fede nella rivelazione immanente, universale, e naturale della coscienza, nel diritto supremo della ragione, nell'autocrazia inviolabile dell'Umanità. Tal è sicuramente il genio del secolo. Ma questo carattere non implica punto, anzi esclude per necessità l'altro, che voi gratuitamente gli associate, di

esser pure incredulo ai dogmi *soprasensibili*. Ed in vero, così in filosofia, come in politica, il sensismo non fu mai tanto aborrito e condannato generalmente, come oggidì; nè mai le idee, i principj, la ragione, insomma il soprasensibile, ebbero al mondo un culto così universale, appassionato, e religioso. Date uno sguardo all'intorno, porgete attento l'orecchio alla voce concorde, che prorompe dal cuore e dalle labra di tutti i popoli d'Europa; e vi persuaderete, che le potenze dominatrici del secolo, le forze rinovative della società moderna sono anzi poche idee pure, pochi principj razionali, frutto della ragione, e non del senso. Oh! accusare di sensualismo un'età, che ci presenta lo spettacolo sublime di popoli intieri, i quali si sacrificano con l'entusiasmo del martirio al culto della giustizia, del diritto, della libertà, della nazionalità, della fratellanza, è una strana ingiustizia!

Vero è, che ivi stesso in una nota ci avvertite di voler *qui enunciare il fatto senza giudicarlo;* ma il contesto del vostro discorso chiarisce abbastanza, che voi giudicate e condannate severamente l'antidogmatismo, quale è da voi definito; poichè la *parte teorica* del vostro lavoro è scritta con l'intendimento di « mostrare che i dogmi, su cui si fonda ogni religion posi» tiva, sono altretanti teoremi di una dottrina rigorosa ed una, » fuori della quale non trovasi che il nullismo, il suicidio del» l'uomo come essere pensante. »[1] Dunque per voi l'antidogmatismo è il suicidio della ragione! E di questa sentenza infiorate la stessa prefazione! E questo è, secondo voi, un enunciare il fatto puramente senza giudicarlo!...

L'altro elemento del genio di questo secolo, *l'elemento positivo*, consiste per vostro avviso *in quello spirito di libertà e di filantropia*[2] che poscia *con un solo vocabolo* piácevi di chiamare *umanismo.*[3] Esso « proviene da una cotal fede instintiva » nella dignità assoluta, nel pregio quasi infinito dell'anima » umana: »[4] esso « ha la sua radice nel sentimento di ciò che

[1] Pag. VIII.
[2] Pag. IV.
[3] Pag. V.
[4] Pag. IV.

» v' ha di divino nell'uomo: »[1] da esso deriva « la convinzione » che ciò che unicamente importa, ciò che costituisce tutto il » valore morale dell'uomo, è il far qualche cosa di utile al- » l'Umanità.»[2] Ora voi non avete propriamente il coraggio di condannare in tesi generale questa *convinzione*, questo *sentimento*, e questa *fede;* ma imputate nondimeno al genio del nostro secolo l'*esagerazione* di codesto *umanismo*, il quale è *ligio al sentimento piuttosto che alla ragione;*[3] e si foggia *Dio secondo il proprio cuore.*[4] Ma è poi questo un gran torto? Il vostro dogmatismo con le sue *fredde e rigide forme*,[5] a che ha ridutto la vita? Il dogmatismo, ligio alla ragione piuttosto che *al sentimento*, che cosa ha fatto della scienza e della religione? Se l'esagerare il sentimento del cuore è un difetto, sarà dunque un pregio esagerare le speculazioni della ragione? Se l'uomo non è puro sentimento, è egli dunque mera intelligenza? Se l'uomo non è tutto cuore, è forse tutto mente? E non disse con ragione Vauvenargues, che *i grandi pensieri vengono dal cuore?* E non insegnò divinamente Platone, che Dio ci die' due ale per sollevarci a lui, *l'amore e la ragione?* E voi volete ridurre la filosofia ad una mutilazione dell'uomo, cominciando a chiudere in lui la surgente de'grandi pensieri, il cuore; e a tarpare una delle due ale per sollevarsi a Dio, il sentimento?[6] Ma il filosofo non dev'essere, in tutto il rigore del termine, anche poeta? Oh, che altro è mai la poesia, se non la filosofia del cuore e del sentimento? E che è la filosofia, se non la poesia della ragione e del pensiero?

Or voi, che siete tanto severo con l'esagerazione dell'umanismo, il quale non ha forse ancora mezzo secolo di vita, dovreste pure rammentarvi che il dogmatismo altresì non va esente dalle sue esagerazioni, le quali da oltre a venti secoli durano tribolando la coscienza e torturando la ragione. Il dogmatismo, a forza di *fredde e rigide forme* dottrinali, che

[1] Pag. v.
[2] Pag. iv.
[3] Pag. v.
[4] Pag. vi.
[5] Pag. v.
[6] P. Leroux, *Réfutation de l'éclectisme*, première partie.

cosa ha fatto di Dio? della natura? dell'uomo? Rileggete la storia; e vedrete che frutti abbiano raccolto i nostri maggiori dall'esagerazioni del dogmatismo. Si foggiarono bene un Dio *secondo la propria ragione;* e crearono un mostro! Si crearono un Dio crudele, ingiusto, maligno, tiranno; un Dio d'odio, di guerra, di persecuzione, di vendetta, di sangue; un Dio inventore del peccato, del dolore, della morte, dell'inferno; un Dio, bontà che tormenta i suoi figli, giustizia che condanna l'innocenti, amore che maledice i virtuosi, sapienza che viola le proprie leggi, misericordia che opprime l'infelici, punisce i deboli, protegge i tristi, ricompensa li scelerati. Sotto l'impero di questo Dio la natura diventa il regno del male, della miseria, del pianto, della disperazione; e tutti li esseri dell'universo appajono congiurati a danno dell'uomo, qual per ingannare la sua mente, qual per illudere la sua fantasia, quale per affascinar i suoi sensi, qual per sedurre il suo cuore; e tutti insieme per indurlo a peccare, per trascinarlo a patire, per gittarlo nella perdizione sempiterna. E l'uomo, insidiato da tanti nemici, attorniato da tanti pericoli, l'uomo nasce impotente a resistere ed a salvarsi; nasce reo senza sua colpa, e corrotto senza suo demerito; nasce per luttare con sè stesso, co'suoi simili, e con la natura; vive per soffrire; la sua vita è un'espiazione fatale, un rimorso implacabile, una tortura incessante. La terra è il patrimonio di pochi privilegiati, che se la devono appropriare pe'l sacro diritto di nascita; li altri si guadagnino il pane a forza di sudori, di stenti, di affanni, e di lagrime: per loro il diritto di nascita consiste nella facultà di morire di fame. La società umana è un grande armento di pecore, a cui Dio stesso destina certi suoi eletti per pastori e signori; e questi hanno il diritto di fare e disfare, usare e abusare, comandare e proibire a loro talento ogni cosa; e'son padroni: tutti li altri hanno l'obligo di obedire e tacere; e'sono sudditi, servi, e schiavi. E il mondo universo è un immenso campo di battaglia, dove combatte sempre Dio co'l demonio, il demonio con l'uomo, l'uomo co'l demonio e con Dio!

Questo è appena un indice per sommi capi dei beni, che recò all'Umanità l'esagerazione del dogmatismo. E voi dunque vorreste, che la filosofia e la ragione seguitassero a battere

questo cammino infame? Voi biasimate il genio del secolo nostro, che, inorridito allo spettacolo di tante lagrime e di tanto sangue, rigetta il sistema che ne è principio e cagione, e cerca un'altra guida, e tenta un altro cammino? Voi lo rimproverate, perchè mostra *una cotale avversione alle fredde e rigide forme dogmatiche;* e non crede più ch'esse *rinchiudano dentro di sè la verità di Dio e dell'uomo?*[1] Voi lo condannate, perchè *repugna profondamente ad ammettere il concetto* cattolico *della misericordia e della giustizia divina;* e non vuole *presupporre la reità e la miseria conseguenti da una prima colpa*, nè *la necessità di un'espiazione e d'una riparazione*, nè *la perdizione eterna di una gran parte delle anime umane?*[2] No, il nostro secolo non crede più a questa religione del male, del demonio, e dell'inferno: poichè ha sentito, e s'è convinto, che l'*uomo nasce buono;* che *la immoralità deriva dalla miseria, la miseria dall'ignoranza, dalla perversa educazione, e dai cattivi ordini sociali;* e che *l'Umanità può con le proprie forze, e svolgendosi secondo le proprie leggi, senz'alcun sussidio sopranaturale, giungere ad uno stato felice.*[3] Il secolo nostro *abbraccia con immenso affetto tutto il genere umano;*[4] poichè *non ammette* più « che per salvare li uomini Iddio abbia incominciato dall'eleg- » gersi un popolo particolare, privilegiandolo d'una rivelazione » e d'una assistenza continua, miracolosa, e visibile; non am- » mette questa separazione del mondo umano, che per lui è » tutto divino, in due parti, l'una sacra, l'altra profana; non » ammette che alla salvezza degli uomini Dio abbia posto per » condizione indispensabile la fede in certe verità soprarazio- » nali, la pratica di certi riti, l'appartenere a questa piuttosto » che a quella società religiosa; e che la mancanza di tali » condizioni, ed in generale un male morale qualsiasi possa » cagionare la perdizione eterna di un'anima umana. »[5] Ora questi principj, che sono la conquista più nobile e la scoperta più gloriosa del secolo, nella vostra *filosofia riflessa* si chia-

[1] Pag. v.
[2] *Ibid.*
[3] Pag. v-vi.
[4] Pag. vi.
[5] *Ibid.*

mano errori, si chiamano ***nullismo e suicidio dell'uomo?*** Oh, rispettate almeno le manifestazioni spontanee, solenni dell'Umanità, che sono cosa divina. Lasciate libero il passo all'umanismo; chè la sua ora è suonata. Al Dio delle fredde e rigide forme succeda dunque il Dio della libera e naturale inspirazione; al Dio della mente il Dio del sentimento; al Dio dell'idea il Dio del cuore. Faccia anch'esso le sue prove; chè qualora si dovesse peccare d'eccesso, io non esiterei un istante a preferire l'esagerazioni del cuore, del sentimento, e dell'inspirazione, a quelle de' freddi e rigidi sillogismi della teologia. Quali che sieno e possano essere li eccessi, in cui vada a cadere l'*umanismo sentimentale*, vivete sicuro che non arriveranno giammai ad eguagliare li eccessi del vostro dogmatismo senza anima e senza cuore; e l'incredulità del nostro secolo non potrà giammai cagionare tanti lutti e tante sciagure, quante ne produsse la fede dell'età trascorse. La fede e il dogmatismo riuscirono a trasformare la terra in inferno, onde assicurare il paradiso a pochi eletti e predestinati; l'incredulità e l'umanismo intendono invece ad abolire ogni privilegio d'inferno e di paradiso, a fine di rendere tutti li uomini reciprocamente solidali del bene e del male, della felicità e della miseria, e trasformare la terra in una società di fratelli, nella gran famiglia di Dio.

Ma il Dio dell'umanismo qual è? Secondo voi « l'umani-
» smo ama meglio imaginare un Dio di pura clemenza, conside-
» randone la giustizia vendicativa come una finzione antropo-
» morfica, cioè come un concetto che li uomini da sè stessi
» trasferirono a Dio. »[1] Questo tratto mi prova, che voi non conoscete abbastanza il moderno sistema degli umanisti, non potendo io credere, che vogliate a bello studio travisarlo. L'umanismo par che sia da voi considerato qual sinonimo di *clemenza* e *bontà*, o contrario di *vendetta* e *giustizia rigorosa*, quasi che consistesse nel mutilare il Dio del *teismo cristiano*, ammettendo parte de' suoi attributi, e parte eliminandone a proprio talento. Ma questo sistema non è altro che il deismo filosofico del secolo passato, e non ha da far nulla con la dottrina della nuova scuola razionale, conforme alla quale l'umanismo è un anti-

[1] Pag. v.

teismo, e consiste nel trasformare la teologia in antropologia. Li umanisti adunque, più logici assai di quel che voi imaginate, non considerano solamente *come una finzione antropomorfica* questo o quell'attributo del vostro Dio; ma lo riguardano tutto intero come un ente mitologico, creato dall'imaginazione e definito dalla teologia. Quindi non riconoscono in esso uno spirito sussistente, un essere personale, una realtà individua e infinita; ma co 'l lume della critica storica e psicologica mostrano, che il Dio cristiano è un ideale, in cui la coscienza dell'Umanità personifica sè medesima co' suoi proprj attributi, spogliandoli d'ogni imperfezione e sollevandoli ad un grado infinito.[1] Per la qual cosa voi disconosceste eziandio *il carattere che distingue l'incredulità del nostro secolo da quella del secolo scorso*.[2] Imperocchè ben è vero, che « questa disprezzava » le credenze del popolo, considerandole come il fortuito ri- » sultato dell'ignoranza dei molti, e della astuzia dei pochi; » laddove l'incredulità del nostro secolo, per amore e per ri- » spetto all'Umanità, rispetta ed ama persino di un cotal poe- » tico amore quelle credenze popolari, cui non ha più fede; e » riguardandole come *fatti umani*, e per ciò stesso interessanti » per ogni uomo, le studia nelle loro origini storiche, e inve- » stiga le cause e le leggi psicologiche, di cui, a suo credere, » elle sono un produtto; »[3] ma questo critico lavorío dell'umanismo d'oggidì, lungi dal restringersi alle *credenze popolari*, come avea fatto la scuola degli enciclopedisti, impugna tutto il sistema dogmatico e morale della teologia e della filosofia cristiana; nega qual *finzione antropomorfica* l'essenza medesima, la sustanza, e la sussistenza personale del Dio biblico; e insegna che tutti i dogmi rivelati o razionali di ogni teismo sono tutti *concetti, che li uomini da sè stessi trasferirono a Dio*. Voi adunque mostrate di avere un'idea molto inesatta ed erronea del *genio del nostro secolo;* voi ne determinate assai male l'*elemento negativo*, e peggio assai l'*elemento positivo*; e però in

[1] V. Louis Feuerbach, *Essence de la religion*, e i varj scritti di David Strauss, Bruno Bauer, Karl Marx, Arnold Ruge, Daumer, Ghillany, Lützelberger.

[2] Pag. VI.

[3] Pag. VI-VII.

vece di combattere le dottrine, piene di vigore o d'energia, che prevalgono già nella scienza, e bentosto prevarranno nella società, voi armeggiate con uomini e principj d'un altro tempo, e sciupate le forze e lo fatiche nell'assalire un fantasma.

Quanto poi alla censura, che fate della *religiosità di molti uomini dell'età nostra*, ossia di *scrittori che esaltano la religione* per qualche rispetto particolare, ma « sembrano rifuggire dal » contemplarla intiera nella sua immutabile essenza, e dall'ac- » cettarne esplicitamente e partitamente tutto il sistema dogma- » tico; »[1] a chi intendete applicarla? Non certo ad alcuna fra le tante scuole di filosofi naturalisti o razionalisti, i quali non professando teoricamente veruna religion positiva, non ammettono perciò alcun sistema dogmatico nè in tutto, nè in parte. Non ad alcuna tra le varie sètte di protestanti, i quali movendo dal principio della libertà d'esame e di coscienza, non possono logicamente riconoscere verun sistema dogmatico per assoluto ed immutabile. Adunque il vostro rimprovero va a ricadere esclusivamente su li uomini o scrittori, che professano il catolicismo. E contro costoro voi avete ragione. Ma il male stesso, cui accennate, è pure un terribile argumento contro la dottrina che prendete a sostenere; poichè il vostro discorso prova insomma; che lo *spirito antidogmatico ed umanistico* del secolo ha trionfato. Ha trionfato fra li scrittori acatolici, che sono i più in numero e i più accreditati per valore; e di questo fatto nessuno più dubitava. Ha trionfato eziandio fra i pochi scrittori ortodossi, dei quali *molti* rinegano con le opere le credenze, che professano di nome; e quest'altro fatto ci vien assicurato da voi, testimonio superiore ad ogni eccezione. Dunque il catolicismo, come scuola scientifica, non esiste più, o trovasi in agonía. E allora che impresa è mai la vostra di volerlo *ricostruire?* Se non potete negare che il *teismo cristiano*, come voi lo chiamate, sia vinto e disfatto dal genio antidogmatico ed umanistico dell'età nostra, dovete pure riconoscere che esso non è nè infallibile, nè perpetuo, nè universale, e che mentisce fino al suo proprio nome. E voi pretendete di ricostruirlo? Ma un sistema religioso non può, trasformandosi, perire, se non quando e perchè il germe di vita, ch'era ne' suoi

[1] Pag. VII.

principj, ha toccato l'ultimo termine del suo sviluppo; e si estingue in forza del germe di distruzione, che portava nel suo seno, e che alla sua volta dee prevalere. Tal è la legge organica, che presiede alla vita di ogni sistema scientifico e religioso. Voi dunque vi accingete all'opera di risuscitare un morto! E un morto, di cui avete registrato voi stesso l'estremo respiro! Perocchè, dire che il genio del secolo nostro è essenzialmente antidogmatico, incredulo, ed umanistico, e che è riuscito a pervertire la fede e il giudizio de'più fra que'medesimi che s'intitolano ancora difensori del sistema contrario; che altro è mai, se non un formale attestato che questo è morto, e quello trionfa? Ora il genio di un secolo è una rivelazione dell'Umanità; e lo spirito dell'Umanità, nella serie progressiva delle sue manifestazioni, rivela e traduce in termini di mano in mano più esatti, più proprj, più scientifici, quel vero sustanziale ch'egli eternamente contempla, medita, svolge, ed incarna nella propria coscienza. Il genio d'un secolo non è dunque, nè può mai essere un errore; è una nuova espressione della verità, che i secoli antecedenti gli tramandarono sotto il velo di simboli, di figure, e di formule imperfette. Esso deve rappresentare la verità in altre formule più rigorose, in figure più precise, in simboli più puri; e il genio del secolo susseguente proseguirà l'interminabile lavoro di sceverare via via il vero dalle sue figure, di purificare i suoi simboli, di perfezionare le sue formule, e di ravvicinarsi così alla scienza inarrivabile dell'Assoluto. Quindi la trasformazione del sistema catolico, che voi timidamente avvertiste, è un avvenimento naturale e necessario; è l'applicazione fatale della legge organica e suprema, che regola i destini ed esplica le forze dell'Umanità; è il segnale infallibile del passaggio da una forma imperfetta del vero ad un'altra migliore; è un fenomeno, che può spaventare le meticolose coscienze de' pochi catolici di buona fede, o dar la vertigine al cervello de'casisti di Roma: ma certo non dee, nè può riuscire straordinario e sorprendente ad un filosofo, che studia e interpreta la storia dell'Umanità co 'l lume della ragione e della scienza. Tutto quello che havvi quà di veramente strano ed inesplicabile, si è la cieca presunzione della vostra filosofia, la quale mostrando ignorare affatto

le leggi costitutive del progresso e i caratteri essenziali del genio de'tempi, si assume l'incarico di arrestare l'Umanità nel suo corso, di richiamare in vita i defunti, e di ricostruire il passato per cancellare il presente, e tenere per sempre lontano il futuro.

E lo scopo stesso, che vi proponete di conseguire co'l vostro libro, non è anch'esso una prova che voi, mentre con una mano attendete alla *ricostruzione del teismo cristiano*,[1] con l'altra ne accelerate e compite la rovina? Perocchè voi volete « mostrare come i dogmi della communione dell'uomo con Dio, » della libertà e immortalità dello spirito, su cui si fonda ogni » religion positiva, sono altretanti teoremi d'una dottrina rigorosa ed una. »[2] Egregiamente! Così voi venite a confermare co'l vostro esempio il predominio irresistibile, che l'antidogmatismo, e l'umanismo esercitano oggimai su tutte le menti, e l'abbandono universale in cui è lasciato il cristianesimo per colpa di quelli stessi scrittori, che tuttavia se ne proclamano apologisti. Oh, avete un bel fare! Il genio del secolo invade, penetra, s'immedesima ogni cosa; e parla qui per bocca vostra; e voi, senza volerlo, vi chiarite assai più incredulo e antidogmatico che molti de'vostri avversarj. Per voi, il teismo cristiano, che è anch'esso una *religione positiva*, *si fonda* sopra di un sistema razionale; dunque non è più per voi una religione positiva. Principio supremo e fondamentale del cristianesimo è l'autorità di una rivelazione divina, non l'evidenza di una dimostrazione scientifica; i suoi dogmi sono verità sovranaturali e sovrintelligibili, ossia misteri, non teoremi di una dottrina razionale e filosofica; la sua efficacia su li animi dipende dalla fede, che Dio per un dono gratuito infunde ed inspira a'suoi eletti, non dalla certezza che se n'acquista per via di logica e di riflessione; la sua vita insomma sta nella grazia, e non nella scienza. Pertanto, dichiarare che il cristianesimo si fonda in alcuni teoremi speculativi, evidentemente è togliergli il suo carattere essenziale e costitutivo di religione per farne un sistema particolare di filosofia. Ora, se il teismo cristiano è una dottrina filosofica, dunque la sua pretesa rive-

[1] Pag. VIII.
[2] *Ibid.*

lazione è un mito, la sua fede una chimera, i suoi miracoli una leggenda, i suoi misteri un assurdo. E se ogni religione positiva si fonda in sistema scientifico, *rigoroso ed uno;* dunque tutte le religioni sustanzialmente sono una cosa sola, o piuttosto non esiste, nè può esistere propriamente veruna religion positiva, cioè l'unica religione possibile è un naturalismo o razionalismo, è la filosofia. Direte forse, che i teologi stessi hanno sempre in bocca la massima, ormai passata in proverbio, che la ragione conduce alla fede? Ma la massima dei teologi importa solamente, che si può con argumenti razionali e filosofici provare la necessità di una rivelazione divina e di una fede sovranaturale; e lascia però sempre intatto il carattere misterioso e sovrintelligibile de' suoi dogmi, i quali non vengono determinati dalla ragione, ma imposti alla ragione dalla fede. E quei dogmi razionali, a cui accennate, si considerano in teologia, non precisamente come *articoli di fede*, sibbene come semplici *preamboli alla fede;* nè la chiesa li propone a credere se non a coloro, cui le forze del proprio raziocinio non bastassero per acquistarne il convincimento o la certezza. Per lo contrario, il vostro principio importa, che la ragione non solo stabilisce in generale la necessità dei dogmi religiosi, ma li determina in particolare, li dimostra, li deduce, li coordina in un sistema dottrinale, rigoroso, ed uno; e quindi rende inutile ed impossibile la fede, perchè trasforma le religioni positive in scienze razionali. Dunque l'assunto fondamentale del vostro libro si è di mostrare, che il cristianesimo non è una religione, ma una filosofia.

O direte per avventura, che voi non intendete già di ridurre tutto il teismo cristiano a quei dogmi, che dichiarate teoremi razionali; e che ammettete soltanto, su di essi fondarsi l'edifizio intiero della religione, come su d'una base naturale? Ma questa distinzione, anzichè risolvere la difficultà, la complica e la raddoppia. Perocchè o l'edifizio è per voi della natura medesima del fondamento, o no; e fuor di metafora, o le altre dottrine dogmatiche del cristianesimo sono, per voi, conseguenze di quei teoremi razionali, o no. Se no, dunque le dottrine del teismo cristiano non si fondano sopra quei dogmi filosofici; perchè negata a quelle la ragione di conseguenze,

manca a questi la ragione di principj, e non havvi più nesso intrinseco e logico fra le une e li altri. Se sì, dunque il teismo cristiano non è una religion positiva, ma un sistema scientifico; poichè le conseguenze non possono essere di natura diversa dalle premesse; e le premesse essendo teoremi razionali, le conseguenze altresì debbono essere necessariamente razionali; onde tutto il cristianesimo si trasforma sempre in una filosofia; e addio rivelazione, fede, chiesa, misteri. Dunque l'una delle due: o vi bisogna negare il vostro principio per salvare il sovranaturalismo della religione, o vi convien negare il principio della fede teologale per sostenere l'assunto della vostra filosofia.

Ma intanto la vostra *filosofia positiva* co'l suo divisamento di *ricostruire il teismo cristiano* reca un altro colpo non meno irreparabile al dogmatismo. Perocchè voi lasciate intendere abbastanza, che i vostri predecessori e colleghi, i quali si travagliano già da lungo tempo a confutare *la filosofia negativa e scettica*, vennero meno all'impresa; e tutte le loro confutazioni non valsero punto a soffocarne il progresso, e ad impedirne l'incremento, anzi il trionfo. Ed è per ciò appunto, che voi scendete nella stessa arena con la fiducia di ottenere quella vittoria, ch'essi più volte s'attribuirono, ma sempre indarno. Ora non è egli piacevole e curioso lo spettacolo, che offre al mondo questa vostra dogmatica filosofia? La quale per bocca di un suo rappresentante sentenziava ieri, che tutti li altri dogmatici aveano fallita la strada nell'impugnare lo scetticismo; e che l'unica vera strada per giungere a sterminarlo era la sua. Ed oggi per opera di un altro suo fedele seguace pronunzia, che il dottore d'ieri ha preso un abbaglio, e non ha potuto però conseguire il suo intento; ma ch'egli, sì, ci vede chiaro, ed è sicurissimo della vittoria. E domani surge un terzo suo difensore, il quale condanna severamente il metodo di tutti i suoi predecessori; prova che lo scetticismo è vivo, e sano, e robusto più che mai; e annunzia che l'unica arma per abbatterlo e distruggerlo è quella, che egli solo tiene in pugno, e che solo sa bravamente maneggiare. E doman l'altro saremo da capo con questa perpetua e ridicola vicenda di trionfi, che poco dopo diventano sconfitte. Il dogmatismo è dunque una specie di Sa-

turno, che divorasi i proprj figli? E che razza di dogmatica è mai codesta, che pretende di essere il vero eterno, immutabile, assoluto, mentre non può reggersi in piedi senza qualche puntello; nè trova mai un pontello, che davvero la possa sostenere? Ecco Galluppi, che assale lo scetticismo con l'arma della percezione diretta e immediata; e crede che la filosofia dogmatica è salva per sempre. Salva? ma ecco Rosmini, che mette in chiaro la vanità della percezione; e decide, che solo la sua idea dell'essere possibile può rendere vittorioso il dogmatismo. Vittorioso? ma ecco Mamiani, che dimostra l'impotenza e la nullità dell'essere possibile; e giudica che la scienza dogmatica non può venir fondata stabilmente, fuorchè su la certezza assoluta dell'intimo senso. Fondata? ma ecco Gioberti, che rovescia tutti quei metodi e tutti quei dogmatismi; sostiene che nè il senso intimo, nè l'ente possibile, nè la percezione immediata risolvono il gran problema; inventa un'altra formula ideale; e grida che solo ad essa è assicurato il trionfo. Assicurato? ma eccovi ora voi, che dichiarate vano e insussistente ogni altro modo di filosofare, che si diparta dal vostro; e solo con esso vi promettete di guadagnare *a viva forza* l'assenso di qualunque scettico. E poi? Verrà tra poco un vostro confratello, che farà a voi ciò che voi fate quivi agli altri; e poi.... e sempre così! Ora non basterebbe questo solo fatto a giustificare lo scetticismo? Faciamo un po'un'ipotesi; poniamo ch'io fossi tentato a mutare di sistema per abbracciare il dogmatismo: a quale autore dogmatico dovrei dunque appigliarmi? A Galluppi? Rosmini non vuole. A Rosmini? Mamiani me 'l vieta. A Mamiani? Gioberti no 'l soffre. A Gioberti? voi no 'l permettete. A voi? Gioberti, Mamiani, Rosmini, Galluppi mi si oppongono. Dunque accordatevi prima tra voi, se volete che la vostra filosofia abbia almeno le apparenze del dogmatismo; e prima di dar addosso agli scettici, fissate almeno una buona volta la via, per cui volete che vi tengano dietro nell'andare verso *il paese della verità;*[1] altrimenti il dogmatismo perderà, un dì o l'altro, fino il titolo e il nome di scienza.

[1] Quest'argumento potrebbe ricevere una più ampia e luminosa conferma dalla storia della filosofia, se io non dovessi restringermi a' soli autori contemporanei italiani. Mi contenterò di porre sotto li occhi dei

Voi però cercate ad ogni modo di rendere ragione della preferenza, che date al vostro metodo sopra quello della *filosofia critica*. Quanto al peso e valore de' vostri argumenti, mi riserbo a dirvene il mio parere quando mi occorrerà di esaminare un altro luogo, dove li ripetete e li amplificate. Ma non posso qui astenermi da un'osservazione intorno al concetto, che vi siete fatto della filosofia critica. La quale, secondo voi, « crede che la veracità dell'umana intelligenza sia.... un primo » teorema da dimostrarsi prima d'ogni altro, e da propugnarsi

lettore il seguente brano dell' illustre E. Littré, che in breve quadro contiene la materia di un libro: « Depuis plus de deux mille ans, la mé» taphysique agite incessamment les mêmes questions, sans avoir obtenu » aucune solution permanente. C'est qu'en effet les doctrines métaphysi» ques sont marquées du caractère de l'instabilité. Rien, dans cette étude, » ne demeure fixe; rien ne peut jamais être considéré comme définitive» ment acquis; rien ne persiste dans ces systèmes qui se succèdent, » excepté la tentative toujours renouvelée d'aborder des questions tou» jours insolubles. Qu'est-il besoin de rappeler ici au lecteur des faits si » bien connus? L'antiquité a vu, pour ne citer ici que les systèmes prin» cipaux, les luttes de l'Académie, du péripatétisme, de l'épicuréisme, du » stoïcisme, du scepticisme; et quand ces grandes conceptions, qui avaient » longtemps occupé les intelligences les plus élevées, commencèrent à » tarir, le néoplatonisme reprit momentanément de l'ascendant sur les » esprits. Mais la philosophie antique devait disparaître avec la société » antique; la métaphysique païenne avec la religion païenne: aussi le néo» platonisme meurt au moment de l'intronisation définitive du christia» nisme. Alors commence une métaphysique chrétienne à côté de la reli» gion chrétienne; les problèmes agités par les philosophes de l'antiquité » sont repris par les philosophes des temps qui suivent. Le moyen-âge en » discute d'analogues sous les noms de nominalisme, de réalisme, de con» ceptualisme. Puis surgissent les doctrines de Descartes, celles de Spi» nosa, celles de Locke et de Condillac, la critique de Kant, les spécula» tions de Fichte, de Schelling, de Hegel; ce qui nous mène jusqu'à nos » jours. Tous ces systèmes (ce sont les plus grands, et combien n'ai-je pas » omis de modifications partielles!), tous ces systèmes sont en lutte sur » les bases mêmes de leurs conceptions. Ce n'est jamais un édifice qui se » continue; c'est toujours une construction nouvelle, élevée sur les ruines » de l'ancienne. Ce tableau du passé est aussi celui du présent; car des » symptômes manifestes indiquent que les grands systèmes de Condillac en » France, de Hegel et de Schelling en Allemagne, s'épuisent et laissent de » la place pour de nouvelles tentatives métaphysiques. Donc l'histoire ré» vèle l'instabilité essentielle des doctrines métaphysiques. C'est là une » expérience décisive par sa prolongation. » — (*De la philosophie positive*, § III.)

» contro lo scetticismo che il nega. »[1] Ora, se per filosofia critica intendete quel sistema, che la storia suole designare con tal nome, la vostra asserzione riuscirebbe al tutto erronea e falsa; poichè il *criticismo*, qual venne fondato da Emmanuele Kant, e ampiamente svolto da'suoi discepoli, crede tutt'altro. Crede invece, che *la veracità dell'umana intelligenza*, nel senso oggettivo della vostra filosofia dogmatica, è un'incognita assoluta, un teorema indimostrabile, un problema insolubile, perchè trascende di sua natura le facultà conoscitive dello spirito umano. Crede che la nostra intelligenza non può esercitarsi, fuorchè intorno ai fenomeni ed alle idee; e che però non si applica alle cose in sè stesse, quantunque le affermi. Crede e dimostra *que l'espace et le temps ne sont que des formes de l'intuition sensible, par conséquent seulement des conditions de l'existence des choses comme phénomènes; qu'en outre nous n'avons des choses aucun concept intellectuel, et par conséquent aucun élément de leur connaissance, qu'autant qu'une intuition qui corresponde à ces concepts nous est offerte; que nous ne pouvons donc avoir aucune connaissance de quelque objet que ce puisse être comme chose en soi, mais en tant seulement que cet objet se trouve soumis à l'intuition sensible, c'est-à-dire en tant que phénomène. D'où il résulte que toute connaissance rationnelle spéculative possible se réduit nécessairement aux seuls objets de* l'expérience. *Néanmoins, ce qu'il faut bien remarquer, c'est qu'il nous est toujours libre de* penser *ces mêmes objets, comme existant en soi, bien qu'il ne nous soit jamais donné de les* connaître *ainsi.* »[2] Laonde per voi, che chiamate *filosofia negativa e scettica* ogni sistema, che disente dalla vostra *filosofia positiva*, il criticismo non sarebbe altro che una forma particolare di scetticismo.

Pure v'è rimedio a tutto; e in una nota voi avvertite espressamente così: « Per *filosofia critica* intendo quella che ad » ogni altra ricerca filosofica vuol premettere la critica delle » facultà conoscitive dello spirito umano. »[3] Il che in buon

[1] Pag. IX.

[2] E. Kant, *Critique de la raison pure*, préf. à la 2e édit., trad. Tissot, vol. 1, pag. 341.

[3] Pag. IX.

vulgare significa, che voi vi create un vocabolario speciale per vostro uso, e date alle parole quel significato che meglio vi piace: terrò conto dell'avviso. Tuttavia non ci sarebbe gran male fin qui, se vi foste compiaciuto eziandio di spiegarci un po'il *vostro* senso della voce *critica*. Ma invece voi l'obligate a far due comparse ad un tempo, nella definizione cioè e nel definito; onde non mi è possibile di afferrare netto ed intero il vostro concetto. Dunque, da un lato la definizione della nota è difettosa ed oscura; dall'altro, l'asserzione del testo è contraria alla verità e alla storia. E in questa perplessità mi conferma vie più l'esempio, con cui illustrate la *vostra* definizione della filosofia critica: « Il Galluppi e il Rosmini appartengono » a questa scuola. »[1] Ora così il filosofo di Tropea, come *quel da Rovereto* hanno impiegato una gran parte de'loro volumi a combattere il criticismo; e voi ce li convertite in partigiani della scuola critica?[2] Egli è dunque manifesto, che debbono esserci per lo meno due specie diverse di criticismo; quello che la storia intitola da Kant, e quello che la vostra nota regala a'suoi avversarj. E con questa semplice distinzione voi siete sicuro di aver sempre ragione; è il vostro dizionario, che ve ne sta mallevadore.

Chieggovi licenza, nel chiudere questa mia prima lettera,

[1] Pag. IX.

[2] Erano già sotto il torchio questi fogli, quando mi venne alle mani il vol. 1° del *Nuovo Saggio* publicato ultimamente a Torino dal Pomba; e ci trovai una prova di fatto in conferma della mia osservazione. Il Rosmini arricchiva questa nuova edizione di un *Preliminare alle opere ideologiche*, ove intende espressamente a purgare sè e il suo sistema da ogni nota di accommunamento con la scuola *critica*; e lo fa, pare a me, con esito felice. Ma per noi v' ha di più e di meglio. Allorchè io annunziava di sopra al professore Bertini, che qualche suo confratello dogmatico *avrebbe fatto a lui ciò, ch' ei faceva agli altri*, chi m' avrebbe mai detto, ch' era quella una profezia, la quale si doveva così tosto avverare? Ed è già, grazie al Rosmini, un fatto compiuto. Perciocchè in quello stesso *Preliminare*, dopo la propria difesa, egli procede, giusta il suo costume, all' assalto; e con alcuni argumenti, pochi ma buoni, manda sottosopra tutto il sistema di Bertini, dimostrando che in vece di confutare lo scetticismo, e stabilire in su 'l sodo l' ontologia, esso giustifica l' uno, e perde la causa dell' altra. Andate ora, e fidatevi alla certezza, all' evidenza, alla verità intuitiva, immediata, immutabile, eterna, assoluta, ecc. ecc., del dogmatismo!....

di poter fare uno sfogo contro l'indegno ed iniquo procedere di quei vostri confratelli in dogmatismo, i quali hanno in costume di scambiare la critica con la maldicenza, la contumelia, e la calunnia; e non sanno altrimenti giustificare la loro opposizione ai sistemi più celebri, ai pensatori più insigni dell'êra moderna, se non denigrando e vituperando a piena gola li uni e li altri. Essi recano nella filosofia medesima lo spirito di parte; non conoscono altro criterio che l'interesse di setta, nei loro avversarj non vedono altro che nemici da abbattere, da disperdere ád ogni costo; non rispettano nè potenza d'ingegno, nè nobiltà d'animo, nè illibatezza di vita; non badano ad alcun merito verso la filosofia, la scienza, e la civiltà: chiunque non è con loro, è contro di loro, e basta; non occorre più riguardo, nè ritegno veruno, quand'anche si trattasse di quelle opere e di quelli autori, che sono la gloria di un secolo e d'una nazione.

Per buona ventura voi non seguite le pedate di tanti vostri commilitoni; chè lo stile grave e dignitoso, alieno da ogni offesa personale, e fedele alle leggi del decoro letterario, ond'è scritto il vostro libro, mi prova abbastanza che voi non confundete giammai il sistema con l'autore, e sapete conciliare la critica dell'uno co 'l rispetto dell'altro. Onde parmi, che l'animo vostro debba pur sentirsi muovere a virtuosa indegnazione dal vile ed impudente procedere di cotesti pedanti, i quali pretendono di confutare una dottrina con infamarne i difensori, e intuonano l'inno di trionfo sol per avere lanciato insulti contro i loro avversarj. E tanto più mi persuado, che voi parteciperete a' miei sentimenti, quando ripenso al danno inestimabile, che codesti settarj con le loro perfide maledizioni han cagionato agli studj filosofici in Italia, e che voi, amico sincero della filosofia, dovete tener in conto di sventura nazionale. Perciocchè il vulgo de' lettori, che in ogni materia è sempre il massimo numero, e crede ciecamente alla parola del suo libro, quale stima dovea concepire di quei filosofi, che gli venivano altamente e continuamente rappresentati sotto colori sì tetri? E con qual animo avrebbe mai osato di prender in mano quelle opere, che con tanta asseveranza vedea denunciate come un fascio abominevole di sofismi, di sciocchezze, di sacrilegi, di

turpitudini, di nefandità, di bestemie? A che mai perdere il tempo e la fatica a studiare Cartesio un buffone, Kant un sofista, Hegel un impostore, Leroux un empio, Lamennais un apostata, l'Enciclopedia nuova una fagiolata, Strauss un ipocrita, Quinet un imbecille, i socialisti francesi un pugno di canibali, i razionalisti alemanni un branco di demonj? E la conclusione pratica era troppo evidente; per imparare filosofia non occorreva dunque rivolgersi alla Francia e alla Germania, dove la scienza andò in ruina, e si estinse in un caos mostruoso d'errori e di follíe; ma bastava mandar a memoria l'insegnamenti de'nostri *grandi maestri* italiani, che sono al mondo i soli depositarj del vero sapere. E così fu fatto; e i giovani, che uscivano dai licei e dalle università d'Italia, sapeano tanto di filosofia, quanto se ne può imparare da un magro compendio della scolastica nuova, la quale non val guari più, se non vale assai meno, della vecchia. Cominciamo dunque a spezzare questi idoli vani, e a scuoterne l'indegno giogo, se vogliamo che lo studio della filosofia rifiorisca in Italia. Additiamo ai giovani le veraci fonti della scienza, apriamo ai loro passi libero il campo della ragione; e poi abbiam fede nel genio italiano, che non ci lascerà desiderare più a lungo una scuola nazionale, degna di emulare nobilmente la tedesca e la francese.

LETTERA SECONDA.

UTILITÀ E NECESSITÀ DELLA FILOSOFIA.

SOMMARIO.

Bertini vuol fare un ritratto dello scettico, ma non può. — Distinzione fra lo scetticismo volgare ed il filosofico. — Descrizione che fa di questo T. Jouffroy. — L'uomo crede per instinto e dubita per riflessione. — Momento spontaneo della conoscenza e momento riflessivo. — Lo scettico non contradice co' fatti a' suoi principj. La *singolar malatia* di quel giovine, che Bertini ritrae. — Effetti dell'instruzione religiosa. — Le scienze cospirano contro la fede.—Se i soli devoti possano essere galantuomini. — Bertini imputa allo scetticismo le condizioni della natura umana. — Pazzie che attribuisce al suo giovine. — Confessione di un vero scettico. — Rimedj alla malattia dello scetticismo. — Quello, che Bertini dichiara impraticabile, sarebbe l'unico buono. — Quello, ch'ei prescrive, non può che aggravare il male. — La logica esclusiva termina fatalmente in sofistica. — Testimonianza di V. Cousin. — Bertini disconosce ancora l'indole del teismo cristiano. — Segue un metodo, che, disputando con uno scettico, è assurdo.

Signore,

Non v'ha peggior disgrazia per uno scrittore, che quella di porsi a trattare una materia, ch'egli non può intendere, nè apprezzare. Tale disgrazia v'incolse su 'l bel principio del vostro libro, dove per mostrare che la filosofia è cosi inevitabilmente necessaria allo scettico, che « solo *in essa* è ancora » per lui possibile e tolerabile il vivere come ente cogitativo » e morale; »[1] voi mettete mano a fare un ritratto dello scetticismo. Ma il disegno, il colorito, e le proporzioni della vostra pittura danno troppo bene a divedere, come voi siate affatto inesperto ed ignaro *di questa singolar malatia*;[2] e mi avete

[1] Pag. 4.
[2] *Ibid.*

tutta l'aria d'un poeta, che vuol cantare le gioje dell'amore, senza che mai fosse innamorato; o le lagrime della sventura, senza che mai sia stato infelice. E non vi offenderete, io voglio credere, del mio giudizio, poichè ridonda tutto a vostro onore. Lo scetticismo è una *malatia*, come voi saviamente definite, e una *malatia singolare* dell'anima; sicchè voi, che avete la fortuna di sentirvi libero e puro da ogni scettica influenza, voi dovete godervi buona ed eccellente salute; e il dirvi, che ignorate la vera natura e i caratteri proprj dello scetticismo, è fare il miglior elogio della sanità dell'anima vostra. Lasciate dunque allo scettico l'officio di ritrarre sè stesso; egli almeno potrà favellarne con piena cognizione di causa, e avrà un poco più di diritto che voi alla fiducia e alla credenza del Publico.

Ed in prima, conviene distinguere accuratamente due specie di scetticismo; il vulgare e il filosofico. Scettico in senso vulgare sarebbe colui, che dubitasse propriamente di tutto, e non credesse a nulla. Ora io stimo, che questo stato dell'animo non sia possibile in un uomo altrimenti che per una aberrazione delle facultà mentali; poichè scettico sarebbe qua un equivalente di mentecatto, e un sinonimo di pazzo. Dicono bensì, che negli antichi tempi abbia esistito qualche setta di scettici, che professavano espressamente di mettere e lasciare in dubio ogni cosa, e non prestar mai fede a nulla. Quanto a me, io crederei che que' settarj si dovessero annoverare tra i sofisti, e non tra li scettici; e che il loro negare o dubitare non dipendesse già dallo stato degli animi loro, ma fosse un mero artifizio di logica maliziosa e cavillatrice per mettere in sacco li avversarj, co' quali disputavano. Del resto voi, Professore di storia della filosofia, siete meglio di me in grado di esaminare e risolvere la questione di fatto; e me ne rimetto volontieri al vostro giudizio.

Quello che io posso bene assicurarvi, si è, che nell'età nostra lo scetticismo vulgare non esiste, fuorchè nella fantasia di alcuni, che lo inventano pe 'l solo piacere di poterlo combattere a loro bell'agio. Esiste bensì, e va ogni giorno dilatandosi, la scuola scettica, a cui mi glorio di appartenere; ma il nostro scetticismo filosofico è tutt'altra cosa, che quella *malatia singolare* da voi descritta e raccontata in questo

capitolo primo. E se non vi spiace di sentire che cosa è desso veramente, io vi esporrò in brevi parole la descrizione, che ne ha lasciato uno de' più rinomati e venerati della nostra scuola, Teodoro Jouffroy, quantunque il corifeo della filosofia officiale di Francia l'abbia voluto aggregare fra i campioni del suo eclettismo.[1]

Scetticismo, in virtù della sua stessa etimologia, significa quello stato psicologico, che precede il giudizio e la risoluzione, quando l'intelletto, prima di abbracciare un partito o un'opinione, considera il pro e il contro, esamina le ragioni opposte, e sentesi ancora indeciso intorno a ciò che debbasi credere o fare. È questa una disposizione così famigliare alla coscienza umana, che ognuno la conosce perfettamente. Ma il concetto di dubio implica quello di certezza, poichè sono due termini correlativi; e la certezza presuppone che esista una verità assoluta, poichè fuori dell'assoluto non havvi che l'ipotetico, e l'ipotesi contiene sempre il germe del dubio. Partecipa dunque alla verità assoluta quell'ente, che vede tal quale è in sè stessa una certa porzione delle cose; e possede la verità assoluta quell'ente, che vede in sè stessa tal quale è la totalità delle cose. Questo è il privilegio di un'intelligenza perfetta, e non può appartenere fuorchè all'ente misterioso, che nessuno conosce e nessuno ignora, e tutti chiamano Dio; quello è l'attributo, che costituisce la prerogativa più nobile dello spirito umano.

Ora, che lo spirito umano goda di questo sublime attributo, l'Umanità non ne dubita punto; e la prova si è, che l'Umanità crede. Ogni atto di credenza importa, in chi crede, il convincimento ch'egli partecipa alla verità assoluta. Così, quando io credo di esistere o di provare una certa sensazione, o credo che ogni avvenimento ha una cagione, o ammetto una proposizione qualunque, io ammetto e credo nello stesso tempo e con lo stesso atto, che il mio intelletto vede tutto ciò tal quale è in sè realmente. Credere infatti è considerare una conoscenza come vera; e considerare come vera una conoscenza è giudicare, ch'essa è conforme a ciò che è. Ma ogni conoscenza conforme a ciò che è, è una porzione della verità

[1] P. Leroux, *De la Mutilation d'un écrit posthume de Th. Jouffroy.*

assoluta; poichè questa conformità è precisamente il carattere costitutivo della verità assoluta. Dunque per ciò solo che l'Umanità crede, si fa manifesto, che l'Umanità giudica di vedere le cose come sono in sè stesse, cioè di partecipare alla verità assoluta.

Se non che, l'Umanità ha poi ragione di giudicare così? Ecco una questione, ch'ella non si propose mai. Ben se la proposero i filosofi per lei, e furono diversi li avvisi. Altri conchiusero, che l'Umanità aveva ragione, ed altri che aveva torto. I primi ebbero nome di *dogmatici*; i secondi, di *scettici*. Pare quindi a prima giunta, che lo scetticismo s'appoggi ad una contradizione; perciocchè il fatto del credere implicando il convincimento del diritto di credere, v'è un'apparente repugnanza fra la realtà di quel fatto, e la negazione di questo diritto. Ma la contradizione svanisce al considerare, da una parte, come e per quali titoli l'umana ragione creda; e dall'altra, come e per quali titoli essa venga a dubitare del suo diritto di credere.

Nel fenomeno della conoscenza debbono distinguersi due momenti: il primo spontaneo, il secondo riflessivo. Come spontaneo, l'atto di conoscere importa, che noi ammettiamo objettivamente l'esistenza reale di certe cose, e subjettivamente la facultà nel nostro intelletto di esserne informato: questa informazione stessa è la conoscenza. Come riflessivo, l'atto di conoscere implica, che il nostro intelletto riconosce la legge suprema della verità in questa condizione: che una conoscenza è vera, se è conforme alla realtà; falsa, se alla realtà non è conforme. Ne segue, che la verità della conoscenza dipende dalla costituzione del nostro intelletto; poichè se l'intelletto umano è costituito in guisa da riflettere fedelmente la realtà, la conoscenza umana è vera; se no, è falsa. Or bene, ogni volta che per via della coscienza, della percezione, della ragione, della memoria, o d'altro processo intellettivo noi acquistiamo una conoscenza, siamo invincibilmente determinati, nel primo momento spontaneo, a credere che quanto da noi si vede, si conosce, si rammenta, è conforme al concetto, al sentimento, alla ricordanza, e in generale alla nozione che noi ne abbiamo. E vuol dire, che in ciascuna di queste appli-

cazioni crediamo, che il nostro intelletto non è fallace, e che è costituito per forma da riflettere le cose tali quali sono. Sapiamo bensì, che l' intelletto nostro in tutte le sue applicazioni non va esente da errore; ma appunto no 'l potremmo sapere, se noi lo supponessimo naturalmente fallace e ingannatore. Per credere che l' intelletto talvolta s' inganna, fa mestieri di due cose: ammettere la sua veracità naturale, e poter riconoscere a segni certi i casi particolari, in cui cotesta naturale veracità vien meno e s'illude. Tanto avviene per l'appunto in noi. In ciascuna applicazione dell' intelletto noi riconosciamo, che certe condizioni son necessarie, perch' egli non venga illuso; ma adempite queste condizioni, noi crediamo alle conoscenze ch' ei ne fornisce; ond' è che noi ammettiamo sempre, lui essere costituito in maniera da vedere le cose, quali in realtà sono. Ecco tutto il fondamento delle credenze dell' Umanità. Ogni volta che l' uomo consente ad una proposizione, se vogliasi risalire al principio del suo convincimento, si troverà, ch' ei si rimette sempre alla testimonianza di una o più delle sue facultà mentali; e quest' autorità viene a risolversi infine essa stessa in quella dell' intelletto, la quale sarebbe affatto nulla, se l' intelletto non fosse naturalmente costituito in maniera da rappresentare li oggetti nella realtà loro propria.

Di qua incomincia il momento riflessivo della conoscenza; perocchè, come poi si dimostra che tale è la natura dell'intelletto? Questa dimostrazione non si ha, nè è possibile ad aversi. Ed in vero, qual è mai per noi l' organo essenziale di ogni dimostrazione? L' intelletto. Dunque l' intelletto non può essere ammesso a provare la veracità di sè stesso; poichè per fare cotale dimostrazione converrebbe già ammettere come principio ciò, che appunto la dimostrazione dovrebbe provare, cioè la veracità stessa dell' intelletto; e si cadrebbe così in un circolo vizioso. Non abbiamo adunque, nè possiamo avere alcuna prova metafisica del fatto, su cui riposano tutte le nostre credenze, che cioè l' umano intelletto non sia fallace.

Pertanto fa d' uopo, che l'uomo o non creda nulla, o sia invincibilmente determinato a credere senza motivo, e senza prova, quel primo fatto. Se l' uomo crede, crede a tal condizione; e dacchè non opera, se non perchè crede, può ben

dirsi che tutto quanto fa e tutto quanto crede, ei lo fa e lo crede in virtù di una prima credenza instintiva e indimostrabile, alla quale dalla sua propria natura vien determinato e assuggettato fatalmente, lo sapia o lo ignori.

Un atto di fede spontanea, ma irresistibile, tal è dunque il fondamento di ogni conoscenza. E perchè quest' atto di fede è irresistibile, tutti li uomini credono, li scettici come li altri; e perchè è spontaneo o senza motivo agli occhi della ragione, v' ha chi, riflettendo, lo giudica un atto illegitimo e irrazionale. Ecco le radici communi della fede e dello scetticismo nella natura umana. Teoricamente adunque v' è contradizione tra lo scetticismo e la fede; perchè l' uomo non può persuadersi di avere nello stesso tempo e non avere il diritto di credere; onde il dimostrare che l'uomo crede senza motivo, equivale a conchiudere ch' ei crede senza diritto. Ma nel fatto non havvi contradizione alcuna tra la fede e lo scetticismo; perchè l' uomo crede per instinto, e dubita per riflessione. La credenza e il dubio sono dunque due fatti d' ordine diverso, perchè procedono da diverse facultà, e riguardano oggetti differenti. La credenza è effetto dell' instinto, il dubio è frutto della ragione: l' una consiste nel fatto spontaneo del credere, l'altro sta nel fatto riflesso del credere senza diritto, nè prova; dunque tra il credere, atto determinato dal nostro instinto, e il dubitare del diritto di credere, atto produtto dalla nostra ragione, non havvi punto contradizione.

Pertanto lo scettico muove da questo principio, che la ragione non può riconoscere per legitime altre credenze, tranne quelle fondate su le prove; e non corre già a dedurne, che non si dia qualche credenza d' ordine diverso, ma solo ne conchiude, che ogni altra credenza non è, nè può dirsi razionalmente legitima. Esso adunque non repugna seco medesimo, quando nella pratica della vita crede a' suoi sensi, alla sua coscienza, alla sua memoria, ed opera in conformità: poichè, secondando cosiffatte credenze, obedisce alla sua natura instintiva, non altrimenti che negando la legitimità scientifica delle credenze stesse, obedisce alla sua natura razionale. Laonde si deve assolvere ugualmente l' Umanità che crede, e lo scettico che dubita.

Eccovi quale sia la natura del dubio, che costituisce lo scetticismo filosofico. E' non versa punto intorno ai fenomeni, ma solo intorno alla essenza delle cose; e scettico non è già colui, il quale nega ciò che l' Umanità crede; sibbene colui, il quale sostiene non potersi dimostrare, che ciò, che l'Umanità crede, sia la realtà o verità assoluta. Sicchè la formula dello scetticismo, che la nostra scuola filosofica oggidì professa, può tradursi così: — egli è possibile che le cose, che l'Umanità crede, non sieno tali in sè stesse, quali dessa le giudica.

Lascio quindi pensare a voi, se questo stato mentale possa chiamarsi ragionevolmente, come voi fate, una *singolar malatia* dell' anima; e se i colori semitragici, con cui ritraete il vostro giovine scettico, rendano esatta l' imagine della natura delle cose, o non dipingano piuttosto una chimera della vostra fantasia. Nè diverso giudizio potrà recarne chiunque voglia esaminare a parte a parte il quadro, che voi ci esponete. Quel « giovane d' indole seria e meditativa, di cuor generoso ed » amante del vero e dell' onesto, ma non educato fin dai primi » anni ad effettuare costantemente queste idee nella propria » vita, non premunito da una retta e profonda instituzione re- » ligiosa contro i dubj, i sofismi, li esempj d' incredulità e di » indifferenza, e tutte quelle cagioni insomma che sogliono in- » firmare la fede, e introdurre il disordine nella vita degli » uomini; »[1] non è egli una delle vittime senza numero di quella trista e detestabile educazione, che la gioventù de' nostri tempi communemente ha ricevuto? Il suo cuore è depravato, perche *fin dai primi anni non* venne *educato ad effettuare costantemente nella propria vita il vero e l' onesto;* ecco tutto. Gridate adunque contro i genitori e l'institutori, che corrompono le anime vergini de' loro fanciulli, educandoli all' ipocrisia, alla viltà, e alla menzogna: non havvi altro rimedio per guarire la società dalla singolar malatia, che voi denunciate, fuorchè una vasta e compiuta riforma dell' educazione publica e privata. Eh, ci vuol altro che *una retta e profonda instituzione religiosa*, come voi l' intendete, a premunire la gioventù contro la perdita della fede e il disordine della vita, quando è appunto questa vostra instituzione religiosa, che

[1] Pag. 4.

dee generare il *dubio*, l'*incredulità*, l'*indifferenza*. Perciocchè voi, predicatore del *teismo cristiano*, sotto il nome di *retta* instituzione religiosa non potete significare altra dottrina che quella del catechismo; e per *profonda* instituzione religiosa non potete intendere altra scienza che la teologia. Ora il catechismo e la teologia sono propriamente il padre e la madre dello scetticismo volgare, di cui favellate.

La dottrina cristiana, sia pure quanto meglio vi piace *retta* e *profonda*, è essenzialmente un complesso di nozioni sopranaturali, di principj misteriosi, di leggi irrazionali, di dogmi indimostrabili; è un sistema, la cui prima ed ultima ragione consiste nell'autorità infallibile di un libro o di un uomo; sistema, che l'intelletto non può accettare ed ammettere, se non a patto di rinunciare al diritto, che ha la ragione, di farsi giudice supremo ed assoluto della verità di ogni dottrina; sistema, che l'uomo non può professare, se non in quanto egli riesca ad imporre alla propria coscienza il divieto di esaminare le sue credenze, e l'obligo di sottomettere ceecamente la sua ragione agli oracoli della Bibbia e del pontefice. Ma a quest'obligo chi adempirà? Chi osserverà questo divieto? Potrà bene il fanciullo, perchè la sua imaginazione fervidissima è avida del maraviglioso, si compiace de' portenti, e non si spaventa dell'assurdo. Potrà eziandio l'uomo rozzo ed ignorante, perchè le sue facultà mentali, per difetto d'esercizio e di cultura, rimangono sempre nello stato d'infanzia. L'uno e l'altro però crederanno di buona fede, o almeno si lusingheranno di credere ai misteri della teologia e del catechismo, quali vengono loro esposti e formulati dal vescovo o dal curato. Ma il giovine che voi fingete, no, non potrà giammai. Egli, educata la mente ai metodi rigorosi delle scienze, fortificato l'ingegno con molte e varie cognizioni naturali, corretta l'imaginazione con la logica, informata la coscienza dalla ragione, egli sentirà bentosto il bisogno prepotente di rendersi conto delle proprie credenze; comincerà a porle in dubio per poterle discutere ed esaminare; passerà a stabilire un confronto tra i dogmi religiosi e i principj razionali; vedrà l'opposizione, che crea un antagonismo irreconciliabile fra questi e quelli; e finirà inevitabilmente con repu-

diare i misteri della fede per non chiudere li occhi al lume della ragione. E voi stimereste che a premunirlo contro di questa conclusione bastasse, che la sua instituzione religiosa fosse retta e profonda? Ma più s'addentrasse negli studj, che si riferiscono a religione, più troverebbe irragionevole e insussistente la sua credenza; poichè verrebbe in breve a riconoscere, che oggidì tutte le scienze, per opera de' loro più illustri e dotti cultori, cospirano insieme a distruggere i fondamenti stessi, con tutto l'ordine sovrauaturale, della teologia e del catechismo. Ei vedrebbe, che la geologia disfece la genesi mosaica, l'astronomia disperse il paradiso, la morale schiantò l'inferno, la chimica annullò la risurrezione de'corpi, la fisiologia sconsacrò l'estasi de' profeti, la fisica distrusse il prestigio de'miracoli, la filosofia repudiò la rivelazione, la critica emendò la Bibbia, l'orientalismo spiegò naturalmente le origini storiche del cristianesimo. Ora una religione, contro della quale combattono tutti li elementi scientifici della civiltà, non potrà mai apparire al vostro giovane studioso nè vera, nè divina; dunque dovrà necessariamenie abjurarla. Se voi però in quest' abjura inevitabile, a cui egli è condutto, ravvisate « i germi dello scetticismo, che non tarderanno a svolgersi » con l'inoltrarsi che egli farà nell'arduo sentiero della vita; »[1] avete mille ragioni: la vostra creatura diventa uno scettico, perchè non è più un cristiano.

Rimane poi da vedere, se lo *svolgimento dei germi*, che l'hanno portato ad abjurare la fede, debba andar a finire in quell' abisso di disperazione, che voi tragicamente fingete. Io, che me n'intendo di sicuro più che voi, perchè io parlo per intima esperienza, e voi per semplice imaginazione, vi dico e vi ripeto, che no. Il quadro, che voi fate dei tormenti e delle angosce mortali dello scettico, mi farebbe ridere senza fine, se non ci scorgessi un indegno artifizio per impaurire la gioventù inesperta, distoglierla dal libero esame delle sue credenze, e mantenerla nella servitù dello spirito, in cui venne allevata. Mi conviene pertanto rettificare la strana descrizione, che voi fate dello stato intellettuale e morale di quel giovane malarrivato; e contraporre alle chimere della vostra contur-

[1] Pag. 4.

bata fantasia i dati positivi dell'esperienza, e la logica tranquillità del buon senso.

« Privo, » così voi ci venite narrando, « privo com'egli » si trova di una fede viva e inconcussa, e perciò destituito » di energia, di costanza, e di fortezza contro le passioni, egli » s'adopera solo rimessamente e senza perseveranza all'effet- » tuazione di quell'ideale a cui aspira. »[1] Ah! siete anche voi di coloro, che non ammettono stato di mezzo ra il devoto e lo scelerato; e non credono possibile, ch'esista un galantuomo fuori della gente di sacristia? Chè altrimenti non veggo, quale costrutto possa cavarsi dalle vostre parole. Che cos'è, di grazia, questa *fede viva e inconcussa*, di cui deplorate la privazione? È la fede sopranaturale, ch'esige la chiesa e il confessore? Quel giovane certamente ne è privo, poichè l'ha pienamente abjurata; ma per poter dedurre da questa privazione la mancanza di *energia*, di *costanza*, e di *fortezza* nel fare il bene e praticare la virtù, vi bisogna dimostrare, che la virtù e il bene, senza una *fede viva e inconcussa* nel catechismo e negli oracoli del papa, sono all'uomo impossibili; cioè vi bisogna provare legitimo per la materia e per la forma quel ragionamento, che hanno sempre in bocca i preti e i frati: tu non sei buono e devoto catolico; dunque non puoi essere galantuomo e virtuoso. Su via, mano alle prove; arricchite la vostra filosofia di questo nuovo teorema; e sopratutto dimostratelo con argumenti sodi, chiari, irrefragabili. Ma finchè non ci siate riuscito voi un po' meglio che i vostri sacri oratori, io mi tengo in debito di rigettare questo principio come una bestemia. — Ovvero è la fede naturale e instintiva, che il cuore umano ha nella virtù e nel bene? Ma allora nè potete asserire, che quel giovane sia privo di fede viva ed inconcussa, nè ch'egli sia però destituito di energia, costanza, e fortezza contro le passioni. Perciocchè il sentimento e la coscienza del dovere bastano ad inspirare in ogni *cuore generoso ed amante del vero e dell'onesto* una fede, per lo meno, così *viva ed inconcussa*, come quella che inspirano ai catolici pii le bolle d'un papa o i canoni d'un concilio, e ai dogmatici devoti i sillogismi e i dilemmi della vostra filosofia. E d'altra

[1] Pag. 4-5.

parte, la storia attesta con fatti frequentissimi e indubitabili, che l'energia, la costanza, e la fortezza contro le passioni, lungi dall'essere il patrimonio esclusivo dei santi della chiesa romana, sono pure l'ornamento e la gloria di molti e molti fra coloro, ch'essa maledice e scommunica teologicamente come eretici, increduli, ed empj; e che il vostro dogmatismo condanna ed anatematizza filosoficamente come atei, scettici, o panteisti. Non avete dunque diritto alcuno di supporre, in massima generale, che un giovine rimanga *privo di fede viva e inconcussa* nella virtù e nel dovere, per ciò solo ch'ei rinunzia alla fede del catechismo e della Bibbia; nè ch'ei si trovi *destituito d'energia, di costanza, e di fortezza contro le passioni*, solo per ciò ch'egli mette in dubio, o nega risolutamente certe dottrine morali e religiose, che aveano diretto la sua prima educazione.

Vorreste poi spiegarmi un po' il senso preciso di quella *effettuazione dell'ideale*, a cui accenna l'ultima frase delle parole citate? Cotesto ideale parmi che debba essere la perfezione; onde la vostra locuzione traducasi così, che quel giovane *s'adopera solo rimessamente e senza perseveranza* al conseguimento dell'umana perfezione. Ora credete voi possibile all'uomo di effettuare nella vita presente il suo ideale, ossia di conseguire la propria perfezione? Se lo credete, v'è mestieri di provarlo; e non con soli argumenti speculativi, ma eziandio con fatti storici e documenti irrepugnabili. Se no'l credete, vi conviene stabilire la differenza categorica e precisa, che separa li scettici dai fedeli. Conciossiachè nè li uni, nè li altri potendo effettuare l'ideale o raggiungere la perfezione, egli è evidente che la loro virtù non avrà mai un grado assoluto, e la loro moralità sarà necessariamente un misto di bene e di male. Quindi il séguito della vostra descrizione compete, non allo scettico soltanto, ma all'uomo in generale: « Il suo ardente » amore per la virtù gli inspira a certi momenti tanti buoni » propositi, che poscia rimangono senza effetto; tanti sacrifizj » e tanti sforzi, il cui buon frutto per la sopraveniente remis» sione d'animo quasi intieramente perisce. »[1] E questo per voi è scetticismo? Ma allora trovatemi voi un uomo al mondo,

[1] Pag. 5.

un solo, da Adamo infino a noi, che non sia scettico: e io vi prometto di convertirmi senz'altre prove, e d'abbracciare su due piedi la vostra filosofia del teismo cristiano. Che se invece tal è la condizion naturale dell'uomo, nè havvi fede alcuna, per viva ed inconcussa che la vogliate supporre, capace di sottrarlo a questa legge fatale e dolorosa, per cui al buon volere, all'amore, al proposito non rispondo sempre nella sua vita l'azione, l'effetto, e la pratica; con qual diritto imputate voi allo scetticismo un procedere, che è un attributo dell'umana natura? Se « questa misera vicenda di generosi impeti e di in» felici cadute, di buoni propositi e d'incredibili negligenze » seguite da vani sdegni contro sè stesso, »[1] è la vera cagione, per cui *rincrudisce la piaga dello scetticismo;* questa piaga dev'essere universale, com'è universale quella vicenda: e allora, povera Umanità! Voi trasformate tutta la terra in un ospedale d'incurabili, senza medici, nè infermieri; allora tutti li uomini sono, e non possono non essere scettici, poichè lo scetticismo diventa legge naturale dell'uomo; e sarebbe un pazzo chi *sperasse per avventura di rimediare indirettamente*[2] o direttamente a questa *piaga*. Se poi la vicenda del bene e del male non è per sè medesima cagione di tanta miseria, io torno a domandarvi: per qual ragione voi vi divertite a rappresentare esclusivamente li scettici con si neri colori? Perchè attribuite a loro soli tutto quanto v'ha di debole, d'infelice, e di vizioso nell'umana natura?

Voi soggiungete, che quel vostro giovane « sperava per » avventura di rimediare indirettamente *alla piaga dello scet-* » *ticismo* con lo sforzarsi ad una vita operosa e tutta intesa ad » alleviare la miseria de'suoi simili; » ma che bentosto « egli » si accorge dell'insufficienza di un tale rimedio e del cresciuto » male. »[3] Se n'accorge finalmente? Maravigliosa scoperta, in verità! S'accorge adunque, che *una vita operosa e tutta intesa* a beneficare, non vale a liberarlo da quella *misera vicenda di generosi impeti e d'infelici cadute, di buoni propositi e d'incredibili negligenze*, che, secondo voi, è la proprietà caratteristica

[1] Pag. 5.
[2] *Ibid.*
[3] Pag. 5.

dello scetticismo; s'accorge insomma, che questo non è per lui un rimedio sufficiente a spogliarlo della sua natura d'uomo per vestirlo di una natura migliore, e non suggetta a quella *misera vicenda*. Ma prima di questa singolare e miracolosa scoperta ei credeva dunque seriamente all'esistenza di un rimedio, che potesse salvare da quella deplorabile *vicenda* il cuore dell'uomo? Ah! se un rimedio così potente ed efficace esistesse, certo in poco d'ora non sarebbe più al mondo uno scettico, perchè non ci sarebbe più un uomo; e chi potrebbe mai indovinare che diavolo ci nascerebbe?... Ma finchè li uomini sono uomini, e questa vita non si trasforma in un'altra, a quella vostra *misera vicenda* non v'è rimedio; e colui, che da essa trae argumento di *scorarsi* e *stancarsi* nella pratica della virtù e nell'osservanza del dovere, e s'abbandona in preda alla disperazione, non è mica da combattersi come scettico, bensì da compiangersi come pazzo. Ed è un monologo veramente da pazzo il discorso, che voi mettete in bocca al vostro giovane, sì che appena sarebbe tolerabile nel tipo romantico di un disperato. Oh che? Vorreste voi darci ad intendere, che *un giovane di cuor generoso e amante del vero e dell'onesto*, qualora non sia uscito affatto di senno, venga gravemente a domandarsi, se *la virtù sia il partito più ragionevole*; se debba l'*uomo curarsi della ragionevolezza più che del suo contrario*; se *la vita e l'esistenza* sia *un bene*, o non anzi *un assurdo*, *un non-senso?*[1] Che in cosiffatte questioni egli si trovi oppresso dalle torture affannose e desolanti del dubio? E che a tal dubio egli siasi ridutto per la gran ragione, che non gli venne trovato un rimedio capace di transustanziarlo mutandolo di gitto in un ente perfettissimo, incarnazione o personificazione pura ed assoluta dell'*ideale a cui aspira?* Le son favole cotesto, che più d'un predicatore non s'arrischierebbe di contare dal suo pulpito alle turbe ignoranti e credule, che pendono dal suo labro; o voi avete il coraggio di fondare su di esso un sistema di filosofia!

E peggio assai che favole si dovrebbero intitolare le vostre ultime parole, quando si pigliassero nel senso proprio e letterale. Ma io no 'l farò; si perchè non posso credere, che voi abbiate mai voluto supporre, l'esperienza di una vita benefica

[1] Pag. 5.

e virtuosa aver convinto quel giovane sciagurato, non solo dell'*insufficienza di tal rimedio*, ma eziandio *del cresciuto male;* e sì perchè, qualora fosse veramente tale il vostro pensiero, per tutta risposta io dovrei dichiararvi, che nessun allievo della scuola scettica potrebbe entrare in discussione con un avversario, il quale reputa la disperazione e la follía un frutto nativo della virtù e della beneficenza.

Intanto che voi ponete sott'occhio ai giovani lo spettacolo della disperazione, in cui vanno a precipitare coloro, che voi chiamate scettici, mi permetterete che io citi loro un testimonio, il quale sicuramente pesa più di voi. Sentano dunque, e imparino da chi c'è stato, quale sia infine l'abisso che attende li apostati del teismo cristiano: « *Oui, il y a dans le culte pur*
» *des facultés humaines et des objets divins, qu'elles atteignent,*
» *une religion toute aussi suave, tout aussi riche en délices, que*
» *les cultes les plus vénérables. J'ai goûté dans mon enfance et*
» *dans ma première jeunesse les plus douces joies du croyant;*
» *et je le dis du fond de mon âme, ces joies n'étaient rien com-*
» *parées à celles que j'ai senties dans la pure contemplation du*
» *beau et la recherche passionnée du vrai. Je souhaite à tous*
» *mes frères restés dans l'orthodoxie une paix comparable à*
» *celle où je vis depuis que ma lutte a pris fin, et que la tem-*
» *pête apaisée m'a laissé au milieu de ce grand océan pacifique,*
» *mer sans vagues et sans rivages, où l'on n'a d'autre étoile que*
» *la raison, ni d'autre boussole que son cœur.* » [1]

Poichè avete così ben descritto il vostro infermo, e raccontata con sì minuta diligenza la storia della sua piaga, è tempo oramai di assegnargli una buona ricetta, e prescrivergli una medicina efficace; e voi passate a farlo in questi termini: « Tre vie rimangono *all'infelice*, per cui egli può tentare....
» di ristabilire la pace e l'armonia nel suo spirito. La prima
» consisterebbe nell'imporre a sè medesimo di non riflettere più
» oltre, ma di credere, od almeno di sentire e di operare come
» se credesse; di segregare insomma, per quanto è possibile,
» e rendere indipendente la vita attiva dalla vita cogitativa,
» non più curando questa, e conformando quella alle credenze

[1] *De l'activité intellectuelle en France, par* E. RENAN. *LIBERTÉ DE PENSER,* N° 20. — Juillet 1849.

» tradizionali, al senso commune, e all'usanza dei più. »[1] Lasciamo stare le locuzioni strane e contradittorie, che avete adoperato nell'esporre questo rimedio; il quale per *segregare la vita attiva dalla vita cogitativa*, suggerisce questo bel trovato di *conformare quella alle credenze tradizionali, al senso commune, e all'usanza dei più*, quasi che una tale *conformazione* fosse o potesse mai essere indipendente dalla vita cogitativa, e si potesse, operando, seguitare le credenze tradizionali, osservare le leggi del senso commune, e accommodarsi all'usanza dei più, senza bisogno alcuno di riflettere e di pensare.

Egli è però manifesto, che rettificati i termini di questa *prima via* che gli proponete, trovasi in essa, non già un rimedio alla piaga imaginaria dello scetticismo, sibbene una regola eccellente di prudenza per ogni uomo assennato; giacchè in materia di morale e di pratica, val meglio infinitamente la semplicità del senso commune, che tutte le sofisticherie del vostro filosofico dogmatismo; e chiunque non abbia smarrito affatto il cervello, andrà persuaso di leggieri, che qualunque sieno in teorica i dubj e le questioni intorno al valore logico della vita, in pratica è sempre guida sicura e giudice infallibile il senso commune. Ma voi decidete altrimenti: « Questa via già » fu dal nostro scettico tentata, e trovata impraticabile. »[2] Ben faceste a chiamar *vostro* uno scettico così stupido e bestiale; poichè certamente fuori della *vostra* portentosa fantasia, che lo ha creato e dipinto, ei non esiste. E poi, dove mai, e quando, e come ha egli tentata questa via? Come mai e perchè l'ha *trovata* impraticabile? Tutto quel che ne sapiamo finora si è, che al veder *dileguarsi i più preziosi giorni della sua vita* in quella cotale *misera vicenda, rincrudisce nell'animo* suo *la piaga dello scetticismo, a cui egli sperava di rimediare* con *una vita operosa* e benefica.[3] E tanto vi basta per pronunciare, che la prima via fu già tentata? E per decidere, che fu dessa trovata impraticabile? Che nuovo genere di dimostrazione sia il vostro, io non intendo. Qual è la tesi che dovete provare? Questa: che allo scettico è impraticabile una vita operosa e bene-

[1] Pag. 6.
[2] Pag. 6.
[3] Pag. 5.

fica, conforme alle credenze tradizionali e al senso commune, e indipendente, quanto è possibile, dalla vita cogitativa. E con qual argumento la provate? Con questo solo: che lo scettico *sperava per avventura* di rimediare al suo male con lo sforzarsi alla pratica della virtù e della beneficenza. Ecco tutto, e la vostra filosofia se ne tien beata e gloriosa!

Ma finchè non vi risolviate a somministrarci le prove di quello, che vi contentate quà di asserire, e appena indirettamente, noi, con vostra buona licenza, continueremo a credere tutto l'opposto. Un giovane di cuor generoso, e amante del vero e dell'onesto, sentirà che il ritrarsi stanco e scorato da una vita operosa, virtuosa, benefica, per qualche dubio filosofico che gli si aggiri talvolta pe 'l capo, o per qualche debolezza, in cui non di rado, ad onta de'suoi propositi, viene a cadere, sarebbe o un delitto di lesa Umanità, o un segno manifesto di follía. Sentirà che le credenze instintive del cuore hanno un fondamento assai più stabile e sodo, che tutti i vostri sistemi di filosofia. Sentirà che i dettami pratici del senso commune gli offrono un carattere di verità e di certezza, che manca a tutti i pretesi dogmi della vostra scienza. Sentirà infine, che nel caso di un dissidio o di un conflitto morale tra la sua ragione e il suo cuore, è la ragione che deo sottomettersi al cuore, non già il cuore alla ragione; e riderà di quella bestia di scettico, che voi avete ritratto, il quale mette seriamente in questione, se abbia da sacrificare i nobili instinti dell'anima sua, maledire la virtù, odiare il bene, disprezzare il dovere, e darsi alla disperazione, per qualche difficultà speculativa, che al suo corto intelletto s'attraversa nel rendersi ragione di un mistero. Chè, vogliate o no, la vita fu, è, e sarà sempre un mistero per l'umano intelletto; e voi co 'l vostro superbo dogmatismo non riuscirete mai a far altro, che aggiungere tenebre al bujo.

« La seconda *via* consisterebbe nel desistere od almeno » nello sforzarsi a desistere da ogni riflessione, e da ogni cura » della direzione della propria vita, abbandonandone il go- » verno alle tendenze instintive, che nascono necessariamente » dalla passività umana. »[1] E a questa pure voi fate, che lo

[1] Pag. 6-7.

scettico rinuncii, ma con uno di quei monologhi da tragedia o da romanzo, che non so come vi sia bastato l'animo di ficcare in un libro di filosofia. Non importa; anch'io penso che nè l'*epicureismo*, nè il *misticismo*, nè l'*unione di entrambi* non sieno medicine confacenti alla malatia del vostro scettico; poichè mi pajono trattamenti da occidere i sani, non che da guarire l'infermi; e non voglio mostrarmi troppo difficile nell'accettare le prove, quando ammetto di buon grado e pienamente la tesi. Veniamo all'altra via.

» La terza via, finalmente, consiste nel cercare la verità » delle cose intorno a cui si dubita, e nel tentare se mai nella » conoscenza chiara e fondatissima del vero si potesse ritro- » vare la fede e la pace del cuore, l'energia e il coraggio a » bene operare.[1] « E questa è *la vita filosofica*, l'unica, secondo voi, *che rimane eleggibile al nostro scettico.*[2] Ahi! povero scettico! Se l'unico rimedio, che può applicarsi alla sua malatia e alla sua piaga, è l'elezione della vostra vita filosofica, badi solo a raccommandarsi a Dio; chè il suo caso è disperato, non rimanendogli altro antidoto che il veleno stesso, ond'è travagliato. Non ha egli già studiato le dottrine della vostra filosofia? Non se l'ha udite inculcare, commentare, difendere su tutti i toni dai genitori in casa, dal curato in chiesa, dal maestro in iscuola? Non ha egli già letto e meditato li scritti apologetici, con cui le hanno sostenute i vostri confratelli? Or bene; il risultato finale di tutto questo insegnamento filosofico e religioso fu lo scetticismo. E voi per convertire il vostro avversario gli proponete di tornare da capo rifacendo lo stesso cammino? O qual teorema importante v'ha egli mai nella vostra *Filosofia della vita*, che non gli sia già stato esposto? Qual ragionamento, che non gli sia stato svolto? Quale dottrina, che non gli sia stata dimostrata? E voi vi lusingate, che solo con ripetergli le stesse cose un'altra volta, potrete *rapirlo con voi a viva forza?* Ma che? Sperate forse, che le parole in bocca vostra s'abbiano un valore particolare, e diventino taumaturghe? O che i principj medesimi, che negli altri filosofi dogmatici gli parevano assurdi, sotto la vostra penna

[1] Pag. 7.
[2] Pag. 8-9

gli si convertano in assiomi? Se la vostra teorica dell'infinito e del finito, della conoscenza e dell'amore, della creazione e della libertà, godesse di quella forza, evidenza ed efficacia, che voi vantate, già da parecchi secoli lo scetticismo sarebbe scomparso dal mondo. E pure, malgrado di cotesta teorica, onde son pieni quasi tutti i trattati di filosofia e di teologia del medio evo e dell'età moderna, lo scetticismo, cioè la negazione del teismo cristiano, cresce, fiorisce, prospera di bene in meglio ogni giorno. Vedete adunque trista morte, a cui è destinata la vostra filosofia della vita! Vedete che pertinace illusione vi porta ad affermare, che lo scettico debba appigliarsi alla vostra vita filosofica, « induttovi ancora da una » quasi instintiva inestinguibile speranza, che la verità si » possa trovare dall'uomo, e che essa non sia tale da ren- » dergli inevitabile la disperazione. »[1] Oh no, fortunatamente la verità non è tale, perchè non è quale voi ve la figurate. E la prima verità, che avreste dovuto persuadere al vostro giovane, si è, che una buona dose d'ignoranza è inseparabile dalle presenti condizioni dell'intelletto umano; e che s'egli pretendesse mai di voler saziare quaggiù la sua *instintiva* e *inestinguibile* brama di sapere, dovrebbe innanzi tutto rimettersi nelle mani del medico per la cura del proprio cervello. Impari dunque e s'abitui a tenere per fermo che la verità assoluta intorno a Dio, all'universo, ed all'uomo, è per ora un'assoluta incognita; onde sarebbe tanto ragionevole, ch'ei si disperasse a motivo di questa ignoranza, quanto ch'ei si cruciasse per non avere la facultà di volare.

Convinto che sia una buona volta di questo principio, ei verrà facilmente a capire che la verità, di cui va in cerca, non può esser altro che relativa, parziale, e sempre ravvolta per qualche lato da un'ombra oscura e impenetrabile. Ma per arrivare a trovarla, che guida sceglierà? Guai a lui, se, preso alle vane lusinghe del dogmatismo, s'invogliasse mai di tentare la vostra vita filosofica! La quale non è la vita, ma la mutilazione dell'uomo. Voi riducete l'uomo alla condizione di una machina da aggruppare sillogismi, fate della vita una logica, dell'Umanità un'idea. Così avete l'uomo, meno l'anima;

[1] Pag 9.

la vita, meno il sentimento; come a dire, la natura, meno il sole. Ora per questa via si corre all'assurdo, non alla verità. La logica per sè sola, — e non son io che ve 'l ricordo, ma venticinque secoli di storia — è un'arma a due tagli, che dimostra con egual rigore di raziocinio il vero e il falso, il pro e il contro in ogni questione; onde una filosofia, che fa consistere tutta la vita umana nel sillogismo, va fatalmente a terminare in sofistica. [1] Il vostro giovane pertanto cercherà la verità, non in quella vita filosofica che voi gli consigliate, ma nella vita umana che la natura gli manifesta; la cercherà, non in una sola delle sue potenze mentali, ma nel complesso armonico ed uno di tutte le sue facoltà naturali; la cercherà, non nella semplice conoscenza, ma nella conoscenza, nella sensazione, e nel sentimento, cioè tutto insieme nella forza, nel pensiero, e nell'amore. [2] Nell'unità sintetica di tutte queste manifestazioni della vita umana, si, troverà il vero, se non quel vero assoluto, che valga ad estinguere totalmente nell'anima sua l'insaziabile avidità di sapere, quel vero almeno che riesca ad irraggiarli la mente di tanta luce, da portare la pace nella sua coscienza, confortarlo nella via del dovere, raddolcirgli i travagli della virtù, e incoraggiarlo alla mèta ultima della vita. Ma questo vero,

[1] Sono notevolissime a questo proposito le seguenti parole di V. Cousin nel suo *argumento* premesso al *Teeteto* di Platone: « Telle est la marche » de cette discussion imparfaite peut-être, mais encore si intéressante, puis» q'elle présente les premiers essais de l'esprit humain, d'un côté pour » appuyer la certitude et la science sur une base purement logique, et de » l'autre pour en démontrer l'impossibilité. D'autres temps, un autre » langage, une autre scolastique, d'autres débats. Mais celui qui, avec le » talent de se placer dans le point de vue des différents siècles et de com» prendre leurs différents langages, aura le courage de s'engager dans les » détails souvent pénibles de cette longue polémique, en tirera cet impor» tant résultat, que le raisonnement n'est qu'un instrument aussi bon » pour l'erreur que pour la vérité, incapable de rien établir indépendam» ment de ses principes qui ne lui appartiennent pas, et qu'il faut rappor» ter à un tout autre procédé de l'esprit; que la définition et l'analyse » décomposent des élémens qu'elles ne font point; et qu'enfin exclusive» ment employée, la dialectique n'est qu'un paralogisme continuel, et un » cercle vicieux stérile. » (*Pag*. 28-29.)

[2] P. Leroux, *Réfutation de l'éclectisme*, 2. p.

importa ripeterlo, questo vero medesimo gli sfuggirebbe senza posa, qualora commettesse la direzione totale della sua vita ad un sistema qualunque della ragione speculativa; perchè la logica, fatale e inesorabile strumento così del bene come del male, se non è dominata, domina; e il regno esclusivo della logica è l'abisso della contradizione. E le prove di quanto affermo mi verranno fornite in larga copia dal vostro libro; il quale convincerà, non che altri, voi stesso, che il rimedio più inetto a guarire la singolare malatia e l'occulta piaga dello scetticismo, è appunto la vostra filosofia della vita.

Del resto, apparisce ancora dalle vostre parole, come voi abbiate del teismo cristiano un concetto ben poco conforme ai principj della cristiana teologia. La quale insegna costantemente, che *nessuna conoscenza* razionale *del vero*, per quanto *chiara* e *fondatissima* la sia, può mai produrre *la fede* religiosa, *la pace del cuore*, e *l'energia e il coraggio ad operare* cristianamente. La fede religiosa è virtù teologica, sovranaturale, infusa da Dio per dono gratuito nell'anima dell'uomo senz'alcun merito suo; è indipendente affatto da ogni ragionamento, da ogni esame, da ogni scienza; appartiene al cuore e alla volontà, più assai che all'intelletto e alla ragione; e si concilia benissimo con l'ignoranza di ogni dottrina filosofica, teologica, naturale, qualunque sia. Al contrario, la fede razionale è frutto dell'instruzione e della scienza; è un convincimento logico, non una virtù morale; è una condizione al tutto insufficiente a produrre la pace del cuore, e ad inspirare l'energia e il coraggio delle opere cristiane; ed è uno stato, che si consocia spessissimo colla più profonda indifferenza ed incredulità religiosa. Dunque poniamo pure, che nel vostro sistema di filosofia lo scettico trovasse una *conoscenza* chiara e fondatissima del vero, egli sarebbe tuttavia nell'impossibilità di trovarci del pari la pace del cuore e la perseveranza nel bene, come voi l'intendete. Laonde il rimedio stesso, che gli proponete, quand'anche fosse applicabile, tornerebbe sempre inefficace ed inutile al vostro intento.

Ancor una parola su 'l modo, con cui ponete la questione: « La virtù è la bontà della vita umana. Ora la vita umana es» sendo fondata sull'intelligenza, e questa riferendosi alla realtà

» universale, ne segue non potersi portar giudizio sulla natu-
» ra, sul pregio, e sulla destinazione della vita, senza avere
» la scienza della realtà in universo. »[1] Così con una asserzione gratuita voi troncate il nodo della difficultà, intorno a cui si travagliarono sempre i filosofi, e sempre indarno, e che è tutta la sustanza della vostra disputazione con lo scettico: se, cioè, *la scienza della realtà in universo* sia possibile? Noi siam convinti, che questa scienza non è possibile all'uomo nello stato attuale, perchè trascende affatto la capacità della sua ragione; e voi gettate là a guisa d'assioma, che appunto dalla scienza della realtà universale dipende la scienza della vita umana? Ma allora, per essere conseguenti, noi dovremo negarvi eziandio la possibilità di una scienza della vita umana: ecco il guadagno che ne avrete ottenuto. Direte forse, che la nostra opinione val poco e nulla appetto dell'unanime insegnamento di tutti i vostri dogmatici, i quali ammettono, non che la possibilità, l'esistenza storica di questa scienza della realtà universa? Ma in primo luogo, voi disputate con uno scettico, e non avete diritto imporgli le credenze de'suoi avversarj; nè d'invocare, ragionando con lui, certi principj, ch'egli in virtù del suo sistema rifiuta. In secondo luogo, altro è che la vostra scuola ammetta un fatto, e altro è che questo fatto sia verificato. Una dottrina non può chiamarsi scienza, se non è dedutta da una serie di principj certi ed evidenti, confessati communemente da chi la cultiva e la conosce. Ora, dove sono questi principj nella dottrina della realtà universale? Sono tanti i sistemi diversi, quanti sono i filosofi; e la vostra scuola non è ancor giunta a stabilire un principio supremo, che possa dare stabile fondamento alla realtà delle cose. Dunque la scienza della realtà non esiste, fuorchè nelle millanteríe del dogmatismo.

[1] Pag. 9.

LETTERA TERZA.

SCIENZA DELLA VITA E DELLA REALTÀ. DEFINIZIONE DELLA FILOSOFIA.

SOMMARIO.

Equivoco su cui Bertini fonda la scienza della realtà. — Abuso del termine generale *noi*. — Chiunque non la pensa come lui è una bestia o un demonio. — Saggio de' suoi giudizj naturali ed evidenti. — Se *in su 'l serio ed in pratica* sia impossibile negar loro credenza. — Strano concetto che Bertini s' è fatto dell' evidenza. — Egli si contradice. — Converte la filosofia in una scienza dell' assurdo. — Vizj della sua definizione. — Considerazioni generali su la natura della filosofia. — Suo valore subjettivo. — Il dogmatismo lo annienta. — Valore objettivo della filosofia. — Il dogmatismo lo distrugge. — Differenza tra la filosofia e le altre scienze razionali. — Carattere del vero filosofo. — Progresso de' sistemi. — Legge che presiede all' andamento della filosofia. — Parafrasi della qualificazione che dà Bertini al suo sistema. — Relazioni della filosofia con la religione. — Il dogmatismo le perverte. — Osservazione intorno alle controversie de' filosofi tra loro. — Bertini non giustifica il suo metodo. — Egli fa la confutazione di sè stesso.

Signore,

Nel capitolo secondo del vostro libro voi prendete a farci, secondo la data promessa, *una più ampia dichiarazione* del *nesso*, che corre fra la scienza della realtà e quella della vita; e incominciate con ripetere in termini equivalenti l'asserzione, che già ne avevate regalato: « Il molto o niun pregio della » vita umana dipende dall'esser veri o falsi alcuni giudizj fon» damentali che la governano, i quali riferendosi alla realtà » universa, la sola scienza di questa realtà è in grado di de» cidere intorno alla loro verità o falsità. » [1] Ma questo principio, oltre i vizj che di sopra toccammo, è equivoco. Che cosa intendete con quell'esser *veri* o *falsi* i giudizj fondamen-

[1] Pag. 9-10.

tali? Se volete dire, che l'Umanità li *crede* veri per una instintiva e spontanea credenza, sta bene, e siamo pienamente d'accordo; ma allora la vostra *scienza della realtà* è spacciata senza remissione, purchè non vi contentiate di una scienza spontanea ed instintiva. Se poi volete significare, che la ragione li *dimostra* veri con argumentazione legitima e rigorosa, allora voi supponete ciò che è in questione, mandate la conclusione innanzi alle premesse, e cominciate dalla fine. Parmi questo un cattivo augurio; e già su 'l bel principio mi sento in debito di richiamarvi alla memoria il vostro disegno. Dovete *rapirmi con voi a viva forza*, cioè costringermi logicamente ad ammettere tutte le vostre proposizioni dottrinali. Ma perchè la logica mi vi costringa davvero, bisogna che sieno tutte o immediatamente evidenti, o rigorosamente dimostrate; altrimenti la legge stessa della disputazione filosofica mi concede, anzi mi prescrive di negarle. Ora che fate voi? Ponete in campo come un assioma l'argumento stesso della nostra discussione. Oh! se la *forza* delle vostre braccia è di cotal tempra, stenterete un pezzo prima di *rapirmi con voi!*

« A chiarire quali sieno questi giudizj, e come sovr'essi » reggasi tutta l'umana vita, » voi vi fermate quì « a consi» derare e a descrivere questa vita medesima. » [1] Intorno alla lunga descrizione che ce ne fate, vi sarebbe non poco a ridire, chi volesse sottoporla ad una critica severa; ma a me sembrerebbe un fuor d'opera, poichè le pagine della vostra descrizione sono un mero tessuto di asserzioni senz'altra prova, che un *noi consideriamo*, *pensiamo*, *sentiamo*, *crediamo* così e così; onde io mi persuado, che in esse abbiate voluto soltanto offrirci il programma delle dottrine, che poscia ne verrete partitamente dimostrando. E allora sarà tempo di pesare su le bilance della critica le vostre teorie.

Solo una cosa parmi quì che abbia mestieri di spiegazione. Il suggetto del vostro discorso intorno alla vita è ordinariamente *noi;* e cotesto *noi* chi significa? Non *tutti e singoli li uomini;* dacchè la massima parte, colpa dell'ignoranza e dell'abjezione, a cui miseramente vien condannata, è affatto inetta ad ogni riflessione filosofica; e la vostra stessa descri-

[1] Pag. 10.

zione sonerebbe al suo orecchio come un linguaggio barbaro e misterioso. Non *tutti e singoli i dotti;* poichè la storia delle letterature e delle scienze è perpetuo documento, che in ogni età e in ogni paese i vostri principj di psicologia, di cosmologia, e di teodicea andarono suggetti ad un' infinità di opinioni contrarie; e non ottennero mai tale assenso nelle scuole scientifiche, che meritasse il titolo di commune. Il vostro *noi* adunque a chi deve applicarsi? A coloro, nè più nè meno, ch'ebbero la fortuna o la sventura di studiare la filosofia su i testi di qualche fedele dogmatico. Sicchè per rispettare la proprietà de' vocaboli avreste dovuto dire, che vostro divisamento si era di descrivere, non già la vita umana, ma la vita filosofica; e non la vita filosofica in generale, ma la vita filosofica in miniatura, ristretta entro le meschine proporzioni del dogmatismo. Ma che? Per voi adunque sistema dogmatico e vita umana sono una medesima cosa? Altrimenti non veggo che senso potrebbe avere questa nota, con cui illustrate il vostro testo: « Se alcuno mi opponesse, che vi sono » uomini che non la pensano così, risponderei che questi, in » quanto che non la pensano così, non sono *uomini*. Io de» scrivo la vita umana e non già la vita brutale o diabolica.» [1] Grazie del complimento! Vuol dire che chiunque non la pensa come voi, è o una bestia o un demonio. E bestie o demonj sono tutti i filosofi delle scuole antiche, perchè non era toccato loro in sorte di ascoltare le lezioni degl'infallibili dottori del teismo cristiano; demonj o bestie tutti i filosofi delle scuole moderne, che ardiscono ribellarsi a qualche articolo di fede del vostro dogmatismo. Oh finalmente il loro nome di battesimo è conosciuto, il diploma firmato: tutti o bestie, o demonj! Bestie tutti i panteisti, cioè quasi intiera la dotta Germania; demonj tutti i socialisti, ossia quasi intiera la culta Francia; bestie o demonj tutti coloro, e di giorno in giorno vengono crescendo con rapidità sorprendente, che in Italia, in Inghilterra, in Ispagna, in America favoreggiano le idee metafisiche e umanitarie di Francia e di Germania. E sia; poichè il titolo d'uomo è divenuto, secondo voi, il privilegio esclusivo di una scuola, e di una scuola così misera e abbandonata, che per numero sta

[1] Pag. 12.

alle altre come uno a cento, e per valore come un infinitesimo all'unità, la mia scelta è fatta; e non cederei il titolo di bestia o demonio per tutti i titoli ed onori del mondo.

Tuttavia non posso farmi a credere, che voi seriamente vi siate arrischiato a proferire di tali enormità, mentre tutte le pagine del vostro libro testificano invece, come già osservai, la squisita temperanza dei vostri giudizj per rispetto alle persone degli avversarj. Questa adunque non può esser altro che una inavvertenza, sfuggitavi in qualche momento di distrazione: lasciamola da parte, *tanquam non esset*, e andiamo innanzi.

Terminata che avete la minuta descrizione della *vostra* vita, abusivamente detta unama, voi tornate a bomba, e domandate: « Da quale segreta surgente deriva ella mai? Quali » ne sono i principj e le basi? » E per la terza volta ripetete la vostra canzone: « Non altre certamente, se non alcuni giu- » dizj fondamentali tenuti da noi per veri.... Questi giudizj ci » sembrano tanto naturali ed evidenti, che ci riesce impossi- » bile il negar loro credenza sul serio ed in pratica. »[1] Sono dunque altretanti assiomi; e non richiedono, nè ammettono prova. Or bene, se tra essi voi aveste soltanto annoverato certi pochi giudizj veramente spontanei, primitivi, universali, che costituiscono i *dati* fondamentali di ogni scienza e di ogni ragionamento; noi, lungi dal contradirvi, faremmo plauso alla vostra filosofia, come quella che, porgendo amica la mano allo scetticismo, sarebbe venuta finalmente a riconoscere e confessare, che la base di tutto l'umano sapere è insomma una credenza instintiva, anteriore e superiore a qualsisia dimostrazione. Ma tanta modestia repugna troppo alle orgogliose pretensioni del dogmatismo. Fra quei principj *tanto naturali ed evidenti*, voi registrate i seguenti:

I. « Io sono una sustanza, e una causa libera di certe » azioni, capace di esistere senza il corpo, in condizioni af- » fatto diverse dalle presenti, cioè io sono un'anima immor- » tale. »[2] Ora, decomponendo questo principio ne' suoi giudizj elementari, vi si trovano contenute queste sei proposizioni:

[1] Pag. 15.
[2] Pag. 16.

1ª l'io è una sustanza;

2ª l'io è una causa libera;

3ª l'io può esistere senza il corpo;

4ª l'io può esistere in condizioni affatto diverse dalle presenti;

5ª l'io è un'anima;

6ª l'anima è immortale.

E voi avete il coraggio di affermare con tanta asseveranza, che tutte queste proposizioni sono affatto *naturali ed evidenti*, sì che riesce *impossibile negar loro credenza!* Ma questa stessa negazione, che voi *su 'l serio* proclamate impossibile, è un fatto frequentissimo e quasi perpetuo nella storia della filosofia, così antica come moderna; e dei grandi sistemi scientifici, ch'ebbero maggiore influenza su l'andamento dello spirito umano, qual più qual meno smentiscono tutti la vostra asserzione cotanto assoluta. Voi siete professore di storia della filosofia; e non fa però mestieri ch'io vi citi nomi e date in prova del fatto, che vi oppongo. Oh che? Dovrei dunque io rammentarvi il materialismo e l'idealismo, il panteismo e il misticismo, lo scetticismo e il criticismo, sistemi tutti, che per un verso o per l'altro contradicono al vostro principio? E se togliete questi sistemi, che vi rimane più di filosofia? Vero è, che le vostre parole potrebbero aprirvi una scappatoja; giacchè avete dichiarato *impossibile di negare credenza* a quei principj, non assolutamente, ma solo *in su 'l serio ed in pratica.* Potreste dire pertanto, che chiunque li abbia negati, parlasse in burla, e non da senno. Ma osereste? Osereste trasformare quasi tutti i maggiori filosofi in altretanti buffoni?

II. « Lo spazio, da cui io veggo circondata la terra, è po-
» polato di altri corpi innumerabili, secondo ogni analogia
» abitati, come la terra, da esseri in qualche modo ed in qual-
» che grado intelligenti. »[1] Qui la contradizione è ancora più palpabile. Un'ipotesi diventa un principio, e l'*analogia* diviene un assioma! Nessuno adunque, sotto pena di passare per un imbecille, avrà mai potuto muovere dubio intorno all'esistenza e alla natura degli abitanti de' corpi celesti? E, ciò che è più strano ancora e più curioso ad udire, nessun filosofo,

[1] Pag. 16-17.

nessun uomo assennato ci fu mai, nè poteva esserci, che non abbia professato di credere esplicitamente questo principio o quest' assioma, che tutti li astri sono abitati da uomini? Maravigliosa scoperta, per verità, se poteste sopratutto arrecarne qualche specie di prova! Ma forse voi sperate di salvare ad un tempo la capra e i cavoli con un'altra distinzione, che fin da principio vi teneste in serbo, ammettendo bensì che molti e molti abbiano potuto negarlo speculativamente, ma *in pratica* nessuno. E questo sarebbe un altro portento di scoperta non punto inferiore alla prima. Di quale *pratica*, se Dio v'ajuti, intendete di favellare? Pratica civile? tecnica? morale? religiosa? Dunque, per vostra sentenza, chi non crede all'esistenza degli abitatori della luna, non potrà esser buon cittadino, abile artigiano, galantuomo, zelante cristiano? O vero il cittadino servendo la patria, l'artigiano sudando nelle officine, il galantuomo pagando i suoi debiti, il cristiano assistendo alla messa, non fanno altro veramente che rendere testimonianza della loro fede all'esistenza de' mortali abitatori degli astri? Nè già credeste, ch'io voglia con ciò detrarre menomamente alla verosimiglianza, cui l'astronomia moderna è arrivata; ma dov'è un astronomo, che ardisca spacciare un'ipotesi per un assioma, e l'analogia per evidenza?

III. « Questo mondo ed io stesso potremmo anche non » esserci, e non sempre fummo, ma abbiamo incominciato e » continuiamo ad esistere in forza di un atto della volontà » onnipotente dell'Essere necessario ed eterno. » [1] E anche questo per voi è un assioma! E riesce impossibile il negarlo! Ma l'han negato, per intero od in parte, tutti i sistemi filosofici, tutte le cosmogonie, tutte le religioni dell'antichità; e dopo l'èra cristiana seguitarono a negarlo sempre tutte le varie scuole di panteisti, di materialisti, e di scettici. O forse per compiacervi dovremo giudicare, che lo negassero solamente *in teorica* e *per burla*, ma l'ammettessero tutti *in pratica* e *su 'l serio?* Nulla dirò de' vostri *giudizj relativi a Dio*, che sembrano l'indice esatto di un trattato di teologia. Grazie a loro sapiamo, che sono principj evidenti, impossibili a negarsi, veri assiomi, li attributi di Dio; assioma ciò che Dio vuole e non

[1] Pag. 17.

vuole, assioma ciò che Dio conosce, assioma lo stato della vita futura, assioma perfino la *riparazione* con cui Dio redime l'Umanità dal peccato.

E che volete ch' io vi dica? Discutero in *su 'l serio* codeste affermazioni, sarebbe per conto mio troppo grave offesa al senso commune. Mi farò lecito unicamente di ammirare il concetto, che la filosofia dogmatica s'è fatto dell'evidenza. Perocchè, ragionando conforme al vostro metodo, non havvi sistema, per assurdo che sia, il quale non potesse vantare l'evidenza assiomatica de' proprj principj. Se un materialista, un idealista, un bramino, un maomettano, un ateo, fatta un'esposizione sommaria del proprio sistema, conchiudesse come voi :— Ecco la vita umana; e chi non la pensa così, non è un uomo, è una bestia o un demonio: — che ci trovereste voi da ridire? Non varrebbe tanto la sua evidenza, quanto la vostra? E il suo dogmatismo non sarebbe così ragionevole, come il vostro?

Non voglio insistere più oltre su questo punto, che alla perfine non pregiudica in verun modo la nostra questione. Esso è il programma; ci rivedremo alle prove; giacchè tra le innumerabili contradizioni, a cui la vostra filosofia è inesorabilmente dannata, merita un posto distinto anche questa, che cioè impiegate tutto un libro a provare e difendere quei principj stessi, che qui proclamate assolutamente *naturali ed evidenti*, sicchè *riesce impossibile* di negarli. Ma se davvero tenete per impossibile di negarli, dovete puro esser certissimo, che nessuno in effetto li nega. E poichè nessuno li nega, contro di chi volete dunque propugnarli? D'altra parte, se avete quei principj per evidenti, dovete altresì riconoscere che ogni dimostrazione logica ne è impossibile; dacchè l'evidenza s'intuisce, non si dimostra. E pure voi dedicate tutta l' opera vostra ad un lavoro, che voi stesso altamente dichiarate impossibile ed assurdo! E ad un lavoro così insensato voi scrivete in fronte il titolo di *Filosofia della vita!* Nè io voglio turbare l'ammirabile tranquillità, con cui per conclusione a questo magnifico preludio replicate per la quarta o quinta volta che sia, la vostra prediletta asserzione, che « dalla verità o falsità di » questi giudizj dipende il molto o niun pregio della vita uma-

na; » e però, che » la scienza di questa vita, del suo pregio, del » suo retto uso e della sua destinazione dipende dalla scienza » della realtà universale; »[1] e passo invece a fare qualche osservaziono su 'l capo seguente, che avete intitolato *Definizione della filosofia.*

Esso incomincia così: « Questa scienza della realtà uni» versale in un collo sue applicazioni alla vita umana è appunto ciò che dicesi filosofia. »[2] Siamo qui a pag. 18; e già più volte avete ragionato di *realtà* e di *reale* senza mai dirci che cosa v'intendiate nè per l'uno nè per l'altra. E seguitate ancora per altre nove pagine a favellare di *reale* e di *realtà;* nè mai ci spiegate il senso, che loro assegna il vostro vocabolario. Che sia questo un cánone particolare di metodica pe'l dogmatismo? Finalmente a pag. 27 vi sembrò cosa opportuna di aprire un po' meglio la vostra mente; e lo faceste in questi termini: « Per reale *s'intende* ciò che è qualche cosa. » E tosto in una nota avvertite saviamente, che « reale viene da *res*, e significa *ciò che è una cosa.* » Pertanto quella vostra espressione di *scienza della realtà universale*, si traduce in quest'altra, *scienza di ciò che sono tutte le cose dell' universo.* Ora *ciò che è una cosa*, ne costituisce precisamente l'essenza, la quale perciò appunto veniva chiamata dagli scolastici vostri antenati *quidditas rei*, siccome quella che è *quod quid est*, e con essa si risponde alla domanda, *quid res sit?*[3] Adunquo per filosofia voi intendete niente meno che *la scienza dell'essenza di tutte le cose!* Oh, se non altro, la vostra scuola si mostra nelle sue pretensioni eroicamente modesta! Essa promettesi nient' altro, che di conoscere l'essenza intima di tutti li esseri dell' universo! E confida, che lo scettico le meni buona questa stravaganza, ammettendo l'esistenza, o pur solamente la possibilità di così miracolosa filosofia! Ma se non ve l'ammettono li stessi vostri amici e confratelli in dogmatismo, come sperate che uno scettico possa farlo? Sentite un po' con qual asseveranza magistrale ve la canta il Gioberti; basta ben egli solo per mille: « Il senso commune degli uomini *(altro che una*

[1] Pag. 18.
[2] Ibid.
[3] Storkenau, *Ontologia*, sect. 2, c. 2, § 45.

» *setta di filosofi!)* ha deciso.... e sentenziato, che v'ha in na-
» tura un non so che di sovrasensibile in un tempo e sovrin-
» telligibile, cioè assolutamente incomprensibile; ed è ciò che
» si chiama dal volgo e dai dotti l'essenza delle cose. L'essen-
» za, che conforme all'etimologia del vocabolo suona *la quid-*
» *dità dell'essere*, esprime l'incognita della cognizione umana,
» il mistero universale di Dio e della natura, e il fondamento
» di ogni altro mistero. »[1] Figuratevi dunque s'io possa concedervi, che la filosofia è la scienza della realtà universale, cioè dell'essenza di tutte le cose! Sarebbe concedervi, che si dà una *scienza del mistero universale*, o una *scienza dell'incognita*, o infine una scienza di ciò che *è assolutamente incomprensibile*. Nè voi sarete così barbaro, io spero, da esigere che per forza ne mandiamo giù di così majuscole e madornali!

Pertanto dalle vostre stesse parole io son necessitato a conchiudere, che la vostra filosofia, siccome scienza dell'impossibile, è un assurdo. E sono veramente curiosi i bisticci, a cui riescono certe vostre locuzioni. Così la prima parte della definizione, che qualifica la filosofia per *la scienza del reale e di ciò che ad esso come tale appartiene*, equivale a dire, *scienza di ciò che sono: le cose, e di ciò che appartiene ad esse in quanto sono ciò che sono:* ovvero, chi volesse una versione ancora più chiara, *scienza dell'essenza delle cose, e di ciò che appartiene ad essa come essenza delle cose:* o infine, chi stimasse cotesto linguaggio non esplicito abbastanza, *scienza di ciò che è assolutamente incomprensibile nelle cose, e di ciò che ad esso appartiene in quanto è assolutamente incomprensibile.* Lodo al cielo! Cominciamo finalmente a capire che cosa è la filosofia! E poco appresso, in un'objezione che vi proponeste, aggiungete che « ogni scienza » *ha* per oggetto una parte della realtà; »[2] il che, conforme alla vostra stupenda definizione, viene a dire, che ogni scienza ha per oggetto *una parte di ciò che è una cosa*, ossia *una parte dell' essenza di una cosa*, cioè *una parte di ciò che v' ha di assolutamente incomprensibile nella cosa.* Così almeno la filosofia potrà consolarsi della sua disgrazia; poichè a nessuna scienza è fatta misericordia in questa nuova strage degl'innocenti: sono

[1] *Teorica del sovranaturale*, § LVIII.
[2] Pag 18.

dichiarate tutte, dalla prima all' ultima, un assurdo! E poi nella risposta, che date all'objezione medesima, c'insegnate che » la » filosofia esamina, se il reale sia uno o molti; » [1] esamina cioè, *se cio che è una cosa sia uno o molti*, oppure *se l'essenza delle cose sia una o più*, ovvero *se ciò che havvi di assolutamente incomprensibile nelle cose sia uno o molti.* Ottimamente! Le investigazioni, a cui la vostra filosofia si dedica, saranno dunque degne di lei: l'assurdo non può andar in cerca d'altro che dell'assurdo!

Ma quel giovane, che vi siete incaricato di guarire del suo male con la vostra *Filosofia della vita*, che dovrà dire o pensare di voi e del vostro rimedio? Come! la sua malatia è il dubbio, e voi non gli sapete prescrivere altra medicina che una teorica dell'assurdo? Egli s'è disgustato della scienza, perchè non ci rinvenne quella certezza, che potesse soddisfare all'avidità del suo intelletto e portare la pace nel suo cuore; e voi, per riconciliarlo con li studj speculativi, gli definite la filosofia come dottrina dell'incomprensibile, ricerca dell'impossibile, fabrica del nulla assoluto? Ah, se vi foste invece prefisso di confermarlo irrevocabilmente nella sua profonda avversione per ogni lavoro, che senta di metafisica, voi non avreste potuto far meglio! E la vostra definizione della filosofia è tale ricetta, che, se dovesse mai applicarsi, basterebbe a far disperare della ragione o della vita umana, non che uno scettico, il dogmatico più incaponito e pertinace che sia mai uscito dalle vostre scuole.

Pecca inoltre la vostra definizione, perchè non determina in genere l'oggetto della filosofia, ma solo ne specifica separatamente alcune parti; e, quel che mi riesce più maraviglioso e inesplicabile, si è, che voi stesso lo avvertite espressamente; perciocchè detto appena, che la filosofia *si può definire: la scienza del reale e di ciò che ad esso come tale appartiene, derivata nelle sue conseguenze relative alla conoscenza ed alla vita umana;* [2] voi continuate: « Se da questa definizione si » recide l'ultima clausula (*derivata*, ec.), si ha la definizione » della metafisica. » [3] Ora la metafisica è una parte della filo-

[1] Pag. 19.
[2] Pag. 18.
[3] Ibid.

sofia; dunque in luogo del genere voi ponete una parte. E seguitate ancora: « la quale (*definizione della metafisica*) io di» ceva da principio esprimere l'oggetto della filosofia. »[1] Ma se l'oggetto della filosofia è l'oggetto stesso della metafisica, metafisica e filosofia sono sinonimi, sono una sola e medesima scienza; nè si potrà più considerare la metafisica siccome una parte della filosofia; o altrimenti farà d'uopo ammettere, che una parte è uguale al tutto.

Pecca ancora la definizione da voi data, perchè o esclude o confunde l'elemento principalissimo della filosofia, l'*ideale*. Lo esclude, se stando alla proprietà del vocabolo, si prende *reale* come termine contrario d'ideale. E lo confunde, se abusando del vocabolo, si adopera reale come un genere, che comprenda sotto di sè anche l'ideale. Nel primo caso, la filosofia vien annullata; poichè separandola dall'idea e dalla regione ideale, che cosa rimane? Nel secondo caso, la definizione è enciclopedica; poichè significa la scienza dell'ideale e del reale e di ciò che all'uno e all'altro appartiene, cioè tutto lo scibile umano, anzi il divino.

Pecca eziandio la definizione da voi compilata, perchè il reale, in quanto reale, non è e non può essere oggetto d'alcuna scienza. Se il reale ha da essere conosciuto per scienza, dev'essere inteso; e per essere inteso conviene che sia intelligibile, cioè ideale, cioè non reale. E siccome io non pretendo imporvi a mo' d'oracolo le mie decisioni, massime in un punto così capitale, vi citerò un'autorità assai grave e rispettabile per un buon dogmatico della vostra stampa; è il Rosmini che parla, uditelo: « La ragione delle cose è sempre un'idea; onde » le cose reali diventano oggetto del sapere solo allora, che » in relazione all'idea, per l'idea, e nell'idea si apprendono e si » considerano. La realità nuda è solo percepita dal sentimento, » e non può essere dall'intelligenza: non è dunque per sè og» getto al sapere. »[2] Che il cielo vi benedica insieme con tutti i vostri eccellenti compagni! E vi dia lena e vigore a scrivere de' grossi volumi in difesa della vostra filosofia! Che voi siete

[1] Pag. 18.
[2] *Psicologia*, *Pref. alle opere metafisiche*, N. 11.

i migliori apostoli, dottori, confessori, e patriarchi dello scetticismo. Voi non avete ancora saputo accordarvi nella definizione della scienza che professate; e l'uno dichiara impossibile ciò, che all'altro par necessario; questi gridano assurdo ciò, che quelli proclamano evidente. Ma ditemi adunque voi, qual'altra conclusione ragionevole si possa dedurre da questo labirinto di sì e no, da questa perpetua vicenda di è e non è, fuorchè la nostra, che cioè la filosofia dogmatica non sa quel che si dica, nè quello che sia; e che ogni sistema da lei proposto è una chimera!

E pecca da ultimo la definizione da voi proposta, perchè le due applicazioni della filosofia, che specificate, non sono due parti distinte, ma una parte ed il suo tutto. Ed in vero, che altro è mai l'umana conoscenza, se non un modo, un elemento, una manifestazione particolare della vita umana? Dunque nella scienza della vita umana si contiene formalmente quella dell'umana conoscenza. E però, quando voi definite la filosofia per scienza del reale applicata alla *conoscenza* e alla *vita umana*, mancate alle regole più elementari della logica intorno alle definizioni e divisioni. O che direste voi di un naturalista, il quale vi annunziasse, per cagion d'esempio, che tratterà delle applicazioni di una scienza qualunque alla ornitologia e alla zoologia? O vero di un geografo, il quale promettesse di farvi la descrizione della Toscana e dell'Italia?

Ma la prova più solenne, per mio avviso, del falso concetto che vi siete formato della filosofia, si ha nella natura stessa e nella sustanza del vostro sistema. Il quale, secondo che ne avvertiste, non è altro che *la ricostruzione del teismo cristiano*, cioè la ristampa di una dottrina, che già da forse quattordici secoli è stabilita in dogmi immutabili e assoluti. Per voi adunque il lavoro, che dee fare la filosofia, si è di tornar indietro, o, tutto al più, stare salda al suo posto; e l'opera sua viene così ragguagliata a quella del gambero o della conchiglia. Scienza nobile veramente, e bella, e sublime, e importantissima alla vita del genere umano! Oh, per l'onore dell'umana intelligenza lasciatemi protestare contro di una dottrina, che conchiuderebbe alla negazione totale di ogni filosofia; lasciate che, giovandomi delle sapienti considerazioni di due illustri

filosofi, M. Nicolas e P. Leroux, [1] io opponga alla vostra definizione un concetto, che possa inspirare al vostro giovane infermo un giudizio più equo, più benevolo della scienza e della ragione. No, la filosofia non è la teorica dell'immobilità o del regresso.

O sia che la si consideri come il lavoro dello spirito umano per rendersi conto razionalmente delle sue conoscenze; o che la si riguardi come il risultato e il prodotto di questo lavoro intellettuale dell'Umanità, la filosofia ci apparisce sempre come tutt'altra cosa da quel freddo, pallido, e inerte dogmatismo, in cui vorreste voi chiuderla e incatenarla. Perciocchè, sotto il primo aspetto, e quanto al suo valore subjettivo, la filosofia non è altro che lo studio della ragione delle cose; sotto il secondo, e quanto al suo significato objettivo, la filosofia è la ragione stessa, con cui lo spirito umano va successivamente spiegandosi la natura delle cose. [2] Ora nel primo senso la filo-

[1] M. Nicolas, *Introduction à l'étude de l'histoire de la philosophie*, 1e pe. — P. Leroux. *Réfutation de l'éclectisme*, 1e. pe.

[2] Non sarà discaro al lettore di vedere, come lo stesso Gioberti riconosca questi grandiosi caratteri della filosofia: « La vera filosofia, » egli scriveva, « non ha che in conto di accessori, o al più, di nozioni elementari » quei sapori e guazzetti analitici sulla natura della percezione, sulla asso- » ciazione delle idee, sulle leggi della memoria, sulle funzioni dei sensi, » sul commercio dell'anima e del corpo, e simili argomenti, in cui i psi- » cologisti moderni collocano il nervo, la sostanza, la cima della scienza. » Sapere qual sia l'intima costituzione dell'uomo e il suo destino sopra la » terra; quale l'origine, il mezzo, il fine, le correlazioni, le leggi ideali di » tutte le esistenze; conoscere le condizioni, le epoche, le vicissitudini, » per cui trascorre la vita dell'universo; investigare i principii, i progres- » si, gli ordini, lo scopo della civiltà umana; svolgere i concetti inchiusi e » le idee incorporate nel triplice mondo della natura, della storia e » dell'arte; salire dal finito ai varii ordini dell'infinito, e discorse le ra- » gioni dello spazio e del tempo, del discreto e del continuo, dei massimi » e dei minimi, poggiare all'infinito assoluto; contemplare in esso la me- » desimezza del reale e dell'ideale, e quella unità perfettissima, in cui si » appuntano e confondono gli attributi distinti dalla nostra apprensiva; stu- » diare le attinenze dell'infinito col finito, e d'Iddio coll'universo; ab- » bracciare il possibile in ogni ragion di ricerca i contrari effettivi o al- » meno apparenti che ci si trovano, esaminarne l'indole, osservarne il » conflitto, asseguirne la riconciliazione e l'armonia definitiva; e proce- » dere in tutte queste indagini, non già con un'analisi senza sintesi, con » discorsi alla spicciolata, con magisterio di luoghi comuni, e colla scorta

sofia è la vita stessa dello spirito umano; perchè è l'attuazione immanente e progressiva delle sue facultà, è l'educazione naturale ed intrinseca dell'intelletto, è l'esplicazione organica e costante di tutti i germi ideali, che sono deposti nel seno infinitamente fecondo dell'Umanità. Che fate voi adunque, allorchè ci rapppresentate la filosofia come intenta a ricostruire un sistema già vecchio di tanti secoli e ruinato da tanti lati? Voi sentenziate a morte eterna lo spirito umano. Il quale, invece di ricercare con l'occhio fisso nel futuro una ragion delle cose sempre più chiara e più profonda, dovrebbe chiudere li occhi in pace e addormentarsi tranquillamente nel possesso di quelle prime cognizioni, che s'affacciarono al pensiero dell'uomo nell'infanzia della società; invece di andare perfezionando le proprie facultà con esercizj razionali di mano in mano più vasti e più arditi, dovrebbe contentarsi di quel primo grado d'azione, cui seppero arrivare l'ingegni de' nostri padri antichissimi; invece di venir educando la ragione con una serie continua di dottrine via via più comprensive e rigorose, dovrebbe arrestare la propria intelligenza in quel primo sistema, che venne trovato ai pensatori dell'età più remote; invece di promuovere l'esplicazione ideale de' principj, che costituiscono la legge suprema e la sfera infinita del vero, dovrebbe soffocare in sè stesso il germe divino dell'idea, tarpar le ali alla sua propria ragione, e, contemplatore muto e indifferente, starsene pago a quel primo concetto, che i maggiori gli hanno potuto tramandare. Ecco la condizione miserabile, a cui riducete la filosofia, limitando l'opera sua alla ricostruzione del teismo cristiano. Per voi il lavoro incessante dello spirito umano diviene assurdo, perchè è la ricerca di un oggetto, che già possede. E un assurdo divien la ragione, perchè s'accieca; un assurdo l'intelletto, perchè s'arresta; un assurdo il pensiero, perchè s'immobilizza; un assurdo l'Umanità, perchè andando avanti indietreggia.

» di un volgare empirismo; ma a filo di logica facendo rampollare la so-
» luzione desiderata da un principio unico ed organico.....; tal è la sola fi-
» losofia che risponda ai bisogni correnti, e meriti di essere coltivata
» a grande studio dagl'ingegni italiani di questo secolo. » *Prolegomeni*, pag. 528-29, ediz. di Capolago.)

Ma, vani sforzi! contro le sentenze del dogmatismo sta invincibile e inalterabile la natura dell'uomo; e su la natura dell'uomo poggia salda ed immortale la filosofia. V'ha un ideale, a cui ogni intelligenza tende essenzialmente come al centro di gravità universale degli spiriti; e questa tendenza è la filosofia. Dunque la filosofia è il bisogno stesso, che muove l'intelletto a rendersi ragione delle cose; è lo stesso amore, che infiamma la mente della brama di sapere; è lo sforzo continuo, nobile, disinteressato dell'anima alla scoperta del vero. [1] E voi osate insegnare, che il còmpito della filosofia non è altro che quello di *ricostruire* un vecchio e decrepito sistema? Se deve ricostruirlo, esso dunque fu già distrutto. E da chi? Dalla ragione; poichè un sistema scientifico non può distruggersi altrimenti, ch'io sapia, se non per via di confutazione. Ora, se la ragione lo ha distrutto, come potrebb'ella un'altra volta ricostruirlo? Quando la ragione distrugge un sistema, egli è perchè desso non rispondeva più alla sua tendenza verso l'ideale; perchè non soddisfaceva più al suo bisogno e alla sua brama di sapere; perchè non adeguava più i suoi sforzi ad iscoprire il vero. Quel sistema adunque non è più e non può più essere oggetto della filosofia; esso appartiene alla storia; e ridurre la filosofia all'opera di ricostruirlo, è decretare il suicidio della ragione; perchè è un volere, che la ragione si spogli d'una tendenza, estingua un bisogno, e cessi da uno sforzo, in cui consiste il principio, il fine, e il mezzo di tutta la vita razionale.

E che il vostro concetto riesca precisamente allo sterminio della filosofia, apparisce vie meglio considerandola per l'altro rispetto, che concerne il suo valore objettivo. Perciocchè tutta quella *scienza del reale* applicata alla *conoscenza* e alla *vita umana*, che voi intitolate filosofia, spogliata del pomposo apparato de' vocaboli, che cos'è? È il commento di una parte del catechismo, è un'introduzione allo studio della teologia, e nulla più. Voi ripetete intorno a Dio, al mondo, e all'uomo le dottrine stesse, che li scolastici ortodossi da otto secoli in quà han professato, e che assai prima di loro i concilj aveano già definito, e i Padri della chiesa esposto in molti e grossi vo-

[1] M. Nicolas, loc. cit.

lumi. Per voi adunque la filosofia è una scienza bella e fatta e compiuta in ogni sua parte, fin da quando alcuni vescovi congregati a Nicea promulgarono il simbolo della loro fede, o, al più tardi, da quando Atanasio lo rifece in termini più espliciti e rigorosi. Allora le dottrine della filosofia si trovarono definitivamente stabilite; e indi in poi lo studio de' filosofi non ebbe più altro scopo che di ordinarle in un sistema, e difenderle dalle objezioni degli avversarj. Questo sistema è dunque per voi il vero assoluto, che mette la ragione in possesso dell'ideale, a cui mira ed anela con instancabile sforzo; cioè, per voi la filosofia da parecchi secoli non esiste più, o esiste solo a guisa di crisalide, chiusa nel bossolo di un sistema, ove dorme il sonno sempiterno, da cui non le sarà dato risvegliarsi più, se non in grembo dell'eternità. Singolare destino del vostro dogmatismo, il quale mette mano alla ricostruzione del teismo cristiano con registrarne l'atto mortuale; e si accinge alla restaurazione della filosofia con cantarne l'esequie, e celebrarne i funerali.

Ma la storia è un grido continuo, che smentisce la vana e cieca sicurezza delle vostre scuole. Essa ci attesta e ci prova, che uno de' principali caratteri, per cui si differenzia la filosofia da altre scienze razionali, è appunto questo, che la filosofia non è mai in alcun momento della sua durata storica una scienza compiuta e terminata; laddove certe altre, come le matematiche, possono dirsi tali, se non perchè sia impossibile di arricchirle ancora di nuove scoperte, certo perchè qualunque scoperta si facia, in luogo di toccare i principj e variare i teoremi fondamentali, non può esser altro che uno svolgimento ulteriore degli uni e degli altri. E la ragione si è, che queste scienze trattano dei rapporti delle idee tra loro, mentrechè quella considera i rapporti delle idee co' fatti; l'oggetto delle une è sempre assoluto, perchè immutabile è l'essenza delle idee; e l'oggetto dell'altra in parte è sempre ipotetico, perchè la natura dei fatti è contingente. Quindi la filosofia è una scienza che *si fa* continuamente, nè mai è fatta; e il suo ordinamento dovrà prolungarsi, finchè resti al mondo un intelletto capace di ragionare. [1] Schlegel avea già espresso così lo stesso pensiero: *On ne peut*

[1] M. Nicolas, loc. cit.

jamais être philosophe; on ne peut que le devenir. *Dès qu'on croit l'être, on cesse de le devenir.*

Siccome però è evidente, che li sforzi dello spirito umano non possono riuscire interamente vani; così è pur manifesto, ch'essi nè anche possono mai abbracciare compiutamente la cerchia infinita dell'ideale; poichè l'Umanità non può essere nè una chimera, nè un Dio. Ogni pensatore, filosofando, esercita la propria ragione su i dati razionali, che la sua epoca gli offre; ma questi dati medesimi ei sottopone alla prova della critica, ne scevera il certo dal dubio, il verosimile dall'assurdo; poi li combina con altri nuovi elementi, ch'egli attinge parte dal fondo della propria mente, e parte dal contatto e dal commercio intellettuale con li altri pensatori della generazione surgente, dispone in un ordine logico i risultati delle sue riflessioni; e dà alla filosofia un altro sistema. Ma i sistemi filosofici non sono tutta la filosofia, nè tutta la filosofia è in questo sistema od in quello. In ciascuno è un saggio di filosofia, perchè il suo autore porge con esso una spiegazione razionale dell'universalità delle cose; ma in nessuno è tutta la scienza della filosofia, perchè ad una mente umana non è dato esplorare tutto il campo interminabile dell'ideale. Laonde in ogni sistema tanto v'ha più di filosofia, quanti più sono i fatti, di cui esso può rendere ragione ed assegnare le cause.[1]

Un filosofo adunque, ch'esce fuori a gridare con enfasi più ridicola che temeraria: — Il mio sistema è la filosofia, e la mia filosofia è la verità; fuori di me lo spirito umano non può trovar altro che tenebre ed errore; — pronuncia di sua bocca la propria condanna; perchè dichiara, che non sa nemmeno quale sia l'indole speciale della sua scienza. La filosofia aborre troppo da quello spirito di setta, che s'inebria d'una sola idea; che la proclama sola vera, ad esclusione di tutte le altre; che concentra in essa sola tutti i raggi della verità, tutte le forze della ragione. Il suo linguaggio è ben differente. Un pensatore, degno veramente del nome di filosofo, dopo lunghe indagini e profonde meditazioni, non pretende far altro che esporre qual è il suo punto di prospettiva, su quali fatti s'appoggia, a quali

[1] M. Nicolas, loc. cit.

risultamenti è pervenuto, per quale via gli venne fatto di ottenerli; e la sua conclusione è sempre di questo tenore: — Eccovi come io concepisco la natura delle cose; questa è l'ipotesi con cui la spiego, e mi fondo su queste ragioni. Altri saprà scoprire fatti, che mi sono sfuggiti; proporre soluzioni più plausibili e soddisfacenti; e collocarsi ad un punto di vista più elevato e luminoso. Quanto a me, io vi abbandono i frutti del mio lavoro, pur beato se possano ajutare quelli, che verranno dopo di me, a progredire di un altro passo nello studio e nella scoperta del vero. — Così parla il filosofo, perchè sente che l'occhio del suo intelletto vede solo alcune parti della scienza; e che i successori, vantaggiandosi de' suoi medesimi lavori, sapranno dilatarne e rischiararne l'orizonte.

E il fatto si è costantemente avverato. In mezzo alle ruine de' varj sistemi, un movimento segreto, profondo, insensibile, solleva l'Umanità ad una comprensione sempre più vasta e più grandiosa del vero. Questo movimento riesce per avventura inosservabile a chi s' arresta a considerare qualche breve periodo di tempo; ma colpisce vivamente chi fassi a meditare lo stato della scienza in epoche assai distanti le une dalle altre; o instituisce un paragone tra i sistemi identici nel loro principio, ma nati in età diverse. E in quelli, che lungo tempo dopo comparvero su 'l teatro della scienza umana, e trassero profitto dalle speculazioni antecedenti, vedesi tosto, non certo la conoscenza perfetta e assoluta, ma chiarezza maggiore con maggiore profondità; i problemi son posti meglio, le ipotesi più semplici, le indagini più avanzate; vi si sente la realtà del progresso. [1] Così passano i sistemi, scompajono le scuole, ma la filosofia rimane; e ogni scuola o sistema lascia, siccome traccia del suo passaggio nella storia del mondo, l'eredità di un' idea, onde l'Umanità s' impossessa per accrescere il patrimonio scientifico, e nobilitare l'alimento intellettivo dei pensatori, che si verranno succedendo.

Egli è ancora da notare, come sia diversa la legge che governa questo progresso della filosofia, da quella che regola il progresso delle scienze sperimentali. Perciocchè in queste tutto

[1] M. NICOLAS, loc. cit., c. 5.

il progredire consiste nell'acquistare nuove conoscenze, che s'aggiungano alle precedenti, e ne aumentino la somma ed il valore; aumento, che compiesi per una cotal *juxta-position*, o addizione estrinseca di fatti e di nozioni, che confermano e amplificano la portata delle nozioni e dei fatti anteriori, senza rovesciare le basi scientifiche del sistema per doverle rifare da capo. Al contrario, in filosofia il progresso consiste precisamente nel ricostruire sempre per intiero i fondamenti, e rinovare tutto l'edifizio della scienza. Già l'abbiamo avvertito: un sistema filosofico è un saggio, che fa lo spirito umano per darsi una spiegazione razionale delle cose; e però ciascun sistema presuppone un certo numero di dati, che da un lato determinano le condizioni de' problemi da risolvere, e dall'altro conducono al principio ed al metodo della soluzione. Ma con l'andare del tempo, e co'l crescere della civiltà e del sapere, la somma di quei dati si moltiplica; e giunge poscia il momento, che i fatti nuovi non possono più capire nell'antica teoria. Se dunque vogliasi lasciarli da banda, allora si condanna la scienza a rimanere incompiuta, e per conseguente falsa; se debbasi invece tenerne conto, allora bisogna rompere il quadro prestabilito, e disegnarne un altro più largo, capace di comprendere tutti li elementi dell'idea filosofica, o della formula ideale. In altri termini, bisogna sostituire all'antica una nuova teorica, cioè mutare le basi di tutto intiero il sistema. Tal è la legge, che governa l'andamento ed il progresso della filosofia: legge che, ben lungi dal pregiudicare alla dignità e alla grandezza di questa regina delle scienze, prova anzi com'ella sia propriamente la coscienza riflessa dell'Umanità in ciascun'epoca della sua vita civile. I sistemi adunque non sono già il prodotto arbitrario delle meditazioni di un pensatore isolato, ed estraneo al movimento della vita universale; sono l'espressione degli intimi rapporti, che associano il pensiero del filosofo allo spirito del suo tempo. Altrimenti non potrebbero trovare un accesso nel mondo, e sarebbero destinati a morire nascendo; poichè un'idea, che non rispondesse ad un bisogno reale di un'epoca, sarebbe un germe senza principio di vita, un segno senza valore, un'ombra senza sustanza: o mostro, o nulla. La filosofia è adunque uno specchio fedele

dell'Umanità; e ad ogni miglioramento delle condizioni di questa dee corrispondere un progresso delle dottrine di quella.[1]

Allorchè uno scrittore presenta un sistema filosofico alla società del suo tempo, ognuno ha diritto per la prima cosa di domandargli: — Perchè vi siete levato a parlare? Che voleste voi dirci? — Amerei un po' di sentire la vostra risposta ad una interrogazione così onesta e moderata; giacchè di quella, che potrebbe dedursi dal contesto del vostro libro, non so veramente chi vorrà tenersi per soddisfatto. O parvi egli degno di un filosofo il linguaggio, che voi stesso adoperate qualificando la vostra dottrina? Esso, tradutto in istile semplice e piano, suona così: — Uomini del secolo XIX, la gran novella ch' io vengo ad annunziarvi, si è questa: udite. Lo spirito umano da forse quattrocento anni ha deviato dal suo cammino, ha smarrito la traccia del vero, e corre ad occhi chiusi verso il precipizio. A voi non rimane più speranza di salute, se non vi date allo studio della filosofia. Ma sapiate, che la filosofia è anch' essa morta e sepolta da parecchie centinaja d' anni; sicchè per poterla studiare, vi conviene andarla a trovare dov' ella è, nelle tombe e nei cimiteri. Quivi cercate, e frugate diligentemente: un dì o l'altro la scoprirete. Poi bisogna ravvivarla; e questo è il punto più difficile. L'aria che adesso voi respirate, l'ha occisa; figuratevi però se potrete mai risuscitarla co 'l vostro soffio! E nondimeno il miracolo, poichè è necessario, certamente è possibile; ma a questa condizione, che voi pigliandovi in braccio codesta mummia filosofica, torniate indietro, indietro nella serie de' tempi, tanto indietro da risalire a quei giorni felici, in cui essa vivea tra li uomini una vita florida e rigogliosa. Nè basta ancora; perchè il miracolo sia compito, fa mestieri che voi non siate più voi, e che vi trasformiate in una di quelle generazioni, che si educavano sotto la devota disciplina della vecchia filosofia. Dovete adunque vedere e sentire, pensare e parlare, volere ed agire come usavano li uomini di otto, dieci, o quindici secoli fa; così voi avrete una filosofia adattata ai bisogni dell' anima vostra, e la filosofia avrà discepoli adattati al magistero della sua dottrina. — Tal è il senso genuino, che si ricava dalla vostra dichiarazione di

[1] P. Leroux, *Réfutation de l'éclectisme*, 1. p., § 1.

tener la filosofia in conto di machina da ricostruire un sistema religioso dell' età passate.

Ora in questo discorso è la negazione formale del concetto stesso di filosofia; e voi sperate che se ne debbano contentare i vostri lettori? E quel che più monta, sperate che se ne appaghi il giovane scettico, a cui viene specialmente rivolto? Ma s' egli è fornito di *una instruzione moltiplice*, siccome voi stesso ci assicurate, e sia pure quanto vi piace *superficiale ed incompiuta*,[1] sapete come accoglierà la vostra proposizione? Co 'l sorriso dell' ironia e della compassione; e per tutta risposta vi citerà il calendario dell' anno corrente. Chè, in verità, chiamare al di d' oggi sistema di filosofia una riproduzione pura e semplice delle dottrine teologiche del medio evo, è un' idea così bizzarra e singolare, che ha tutta l' aria d' un paradosso. Togliete le scuole privilegiate dei conventi e de' seminarj, dove ai giovani studenti si detta filosofia secondo li ordini del guardiano e del rettore; e certe altre, dove si commentano ancora le voluminose diatribe del Gioberti e del Rosmini; non v' ha più in Europa una scuola, che ardisca di mantenere la filosofia nella condizione di umilissima serva della teologia; nè il vostro dogmatismo farà mai rivivere una dottrina, che offende del pari la scienza e la religione, poichè disconosce e guasta le relazioni intime e necessarie, che passano tra l' una e l' altra. Di qui deriva una nuova serie d' argumenti, che confermano vie più le ragioni già addutte contro il concetto, che voi mostrate della filosofia; e come le une ci han provato, che voi distruggete l' elemento razionale della scienza, così li altri ci dimostrerebbero, che voi ne annullate l' elemento religioso. Io non posso qui, nè devo trattare questa materia con quell' ampiezza, che alla sua gravità ed importanza converrebbe; ma poche parole mi basteranno a metter in chiaro l' errore capitale del vostro concetto.

La religione e la filosofia versano ambedue intorno alla stessa materia, che è l' oggetto primo ed ultimo dell' umano pensiero: Iddio, l' universo, e l'uomo; e ambedue mirano a comporre un sistema, onde spiegare la natura di quel triplice oggetto, in cui si compie ed assolve tutto l' essere uni-

[1] Pag. 4.

versale. Ma la formula della religione è un atto spontaneo e primitivo della coscienza, e la formula della filosofia è un atto riflesso della ragione: la prima scaturisce principalmente dal sentimento e dall'imaginazione, e la seconda dall'intelletto e dal ragionamento: quella partecipa più della poesia che della scienza, e questa più della scienza che della poesia: l'una è inspirazione e fede, e l'altra è critica ed esame. Filosofia e religione s'immedesimano adunque e si unificano sustanzialmente nella vita dell'Umanità, perchè s'informano ambedue dallo stesso pensiero; ma si distinguono e diversificano tra loro, perchè ciascuna risponde ad una forma particolare del pensiero, esprime una particolare manifestazione della vita. Meditate un periodo qualunque della storia dell'Umanità; e troverete sempre che il pensiero di un'epoca, cioè il concetto fondamentale di Dio, dell'universo, e dell'uomo, si svolge e si compie sotto due aspetti diversi: prima è un simbolo religioso, poscia è un sistema filosofico. Il simbolo esprime la credenza spontanea; il sistema traduce la riflessione scientifica. La filosofia è dunque, per questo rispetto, la teorica della religione.

Questa teorica però muove sempre da una critica del simbolo religioso per sceverare l'idea o verità, elemento sustanziale, eterno, immutabile, dall'imagine o mito, elemento accidentale, fantastico, variabile; onde il risultato d'ogni periodo storico è necessariamente la negazione scientifica del simbolo primitivo; e quindi il bisogno di trasformarlo in un altro, che s'accordi meglio con le conclusioni ultime della filosofia. Co 'l nuovo simbolo poi comincia un'epoca nuova della storia, e un nuovo lavoro critico e teorico della scienza; e questo succedersi continuo, progressivo di formazione e trasformazione di simboli e di sistemi è la storia medesima della religione e della filosofia. Egli è dunque manifesto, che il filosofo nelle sue speculazioni muove bensì dal punto, in cui trova la religione del suo tempo; ma non lascia mai la religione a quel punto stesso, in cui l'ha trovata. Ei porge attento l'orecchio al passato, ma l'occhio ha sempre fisso nell'avvenire. La sua missione è quella di spingere innanzi l'Umanità verso il suo perfezionamento finale; e perciò l'opera

del filosofo è negativa insieme e positiva: negativa quanto al passato, perchè dee prima di tutto distruggere li errori e i miti delle vecchie credenze, le quali co 'l progredire della cultura cessarono di essere l' espressione esatta e compiuta della coscienza universale; positiva quanto all' avvenire, perchè dee somministrare alla scienza un sistema più vasto di cognizioni, che sia capace di soddisfare ai nuovi bisogni dello spirito umano, e alle nuove condizioni della società.[1]

Che fate voi adunque, allorchè date alla filosofia l' incarico di ristabilire le opinioni e le credenze religiose di un' epoca trascorsa? Voi negate ad un tempo e la religione e la filosofia; perchè travisate affatto l' azione reciproca dell' una su l' altra. Voi, attribuendo ad un simbolo religioso quel carattere di verità assoluta, che verun sistema di conoscenze reali non può mai avere, stabilite un antagonismo insolubile tra la religione, che per voi è fatta stazionaria ed immobile, e l' Umanità, che, vogliate o no, segue una legge di sviluppo continuo e progressivo; onde riducete l' uomo all' orribile alternativa di rinegare o la religione o la natura cioè l' obligate ad essere incredulo per poter essere ragionevole. E circoscrivendo la filosofia dentro i limiti di una meschina introduzione alla teologia degli scolastici, voi chiudete la via ad ogni progresso della scienza; negate la vita dello spirito umano; e incatenate l' Umanità ai piedi della curia romana. Oh! questo, si, è il modo più spedito e più sicuro da far disperare senza rimedio giovani e vecchi, scettici e credenti, dotti e ignoranti; questo è l' argumento più stringente ed efficace a persuadere chi che sia, che le due più grandi nemiche dell' uomo sono la religione e la filosofia; che l' unico partito ragionevole, a cui possa appigliarsi, è quello di non credere nè pensare a nulla; e che l' ideale, a cui anela l' Umanità, è l' abbrutimento!

Voi mi perdonerete, io voglio sperare, questa lunga digressione, se non pe 'l merito delle mie considerazioni, almeno per la somma importanza della materia, e pe 'l sentimento che me le ha dettate. Di qui vi sarete convinto, che il punto capitale di opposizione tra la vostra e la mia scuola,

[1] P. Leroux, *Réfutation de l'éclectisme*, 1. p.

sta veramente nel concetto stesso della filosofia; e i lettori giudicheranno, chi di noi proveda meglio alla sua dignità, alla sua grandezza. Non posso tuttavia lasciare quest'argumento, senz'ammonire voi e i vostri confratelli a non arrogarvi più così esclusivamente, come usate di fare, il patrocinio della religione e la difesa della filosofia. Ah! se questo patrocinio consistesse tutto nel proclamarsi altamente cristiani, e recitare atti di fede e di speranza; se questa difesa stesse tutta nel risolvere ogni questione gridando sempre alla certezza e all'evidenza: voi sareste senz'alcun dubio il tipo de'filosofi religiosi. Ma le parole son parole, nient'altro. Anch'io amo la religione, adoro la filosofia; ma combatto e detesto le vostre dottrine, perchè mi pajono distruttive dell'una e dell'altra. Or bene; s'io vi accusassi publicamente di empietà e di nullismo, o vi bandissi nemici di Dio e della scienza, ve 'l soffrireste? E se no 'l soffrite voi, perchè l'imputate agli altri? Oh! cessi una volta questa guerra d'ingiurie e vituperj, che disonora la nobiltà delle lettere, e profana la santità del pensiero; e lasciamo al fanatismo di un clero superstizioso, idolatra, e corrotto la prerogativa di avvocato, di birro e di carnefice in una causa, ch'ei suole chiamare gloria di Dio e propagazione della fede. Voi avete di Dio e dell'uomo un concetto, e noi un altro: voi adorate il vostro Dio, e noi il nostro: siamo dunque religiosi come voi, ed agli stessi titoli che voi. Resta a vedere qual concetto sia più vero, e quale culto più santo. Discutiamo; guerra agli errori, ma rispetto alle coscienze; ciascuno proferisca le sue ragioni dinanzi al tribunale dell'Umanità, ma ne rimetta a lei il giudizio supremo, inappellabile. L'uomo di buona fede, qualunque sieno le opinioni, le dottrine, o le credenze ch'egli professa, merita stima e riverenza da tutti: catolico o turco, protestante od ebreo, cristiano o panteista, dogmatico o scettico, mistico o razionalista, finchè a ciascuno unica norma della mente è l'amore del vero, e unica legge della vita è l'amore del bene, la coscienza di tutti è ugualmente sacra ed inviolabile; e solo è degno di disprezzo e d'abominio chi perde il rispetto a'suoi fratelli, chi fa Dio complice delle proprie passioni, chi trafica la scienza a peso d'oro, chi prostituisce il dovere ai calculi del-

l'interesse, chi si vale della religione per violare a man salva ogni legge e ogni diritto.

Avanti di por fine a questa mia lettera debbo aggiungere un'osservazione intorno al modo, con cui tentate di *giustificare* il vostro metodo, e di cui già toccaste nella prefazione. Voi ragionate così: « Prima di proceder oltre, ci conviene » giustificare il collocar che noi facciamo la gnoseologia, ossia » la teoria della conoscenza, in secondo luogo, mentrechè » secondo la sentenza di tutta la scuola cartesiana e kanziana, » questa parte deve trattarsi prima d'ogni altra, e mettersi a » fondamento di tutta la filosofia. »[1] Già un'altra volta voi parlaste della *scuola critica* in termini così inesatti, da riporre perfino tra' suoi campioni il Galluppi, e lo stesso Rosmini. Ora ecco quà la *scuola kantiana* accoppiata e confusa insieme con la scuola cartesiana, quasi fossero due sorelle germane, e mettessero a fondamento di tutta la filosofia un solo e identico principio. Vediamo ad ogni modo con quali ragioni vogliate impugnare il processo psicologico delle due scuole: « Io do- » mando loro: con qual facultà potete voi fare questa critica » (della conoscenza)? certo colla facultà di conoscere. Dunque » i risultati della vostra critica non avranno alcuna legitti- » mità, perchè ottenuti con un mezzo, della cui legittimità si » dubita ancora. »[2] Ma quest' argumento o non prova nulla, o si ritorce con ugual forza contro di voi, e distrugge da capo a fondo la vostra dottrina. Perciocchè io vi domando alla mia volta: con quale facultà potete voi formare la vostra ontologia? Certo colla facultà di conoscere. Dunque i risultati della vostra ontologia non avranno alcuna legittimità, perchè ottenuti con un mezzo, della cui legittimità si dubita ancora. E vorrei un po' sentire, come voi che tenete per buono e valido questo argumento contro il psicologismo, possiate sbrigarvene e mostrarlo inetto e falso, quando assale il vostro ontologismo. A conferma del mio ragionamento voglio anche citarvi un'autorità, che non sarete certo per ricusare: sentite: « Conoscere vuol dire veder le cose in sè stesse, attri- » buir loro un essere proprio.... Ora come mai il conoscente

[1] Pag. 21.
[2] Pag. 21-22.

» potrebbe riguardare l'oggetto cognito come un *esistente in*
» *sè*, se non fosse egli stesso un Io? Come potrebbe distin-
» guere il cognito da sè stesso, se egli fosse ignoto, e perciò
» nullo verso di sè stesso? E non si dica che tale distinzione
» è opera della riflessione; giacchè la riflessione non distingue
» se non le cose che si conoscono primitivamente come di-
» verse e distinte. Poniamo adunque questo principio, che
» niun essere può conoscere un *diverso da sè*, senza cono-
» scere sè stesso. » E il filosofo che combatte con tanto senno
la vostra proposizione, sapete chi è? Siete voi.[1] Voi insegnate
quà espressamente, che l'io non può conoscere un diverso da
sè senza conoscere sè stesso; ora la cognizione dell'io spetta
alla psicologia; dunque la psicologia dee *trattarsi prima d'ogni altra, e mettersi a fondamento di tutta la filosofia;* dunque
non *si deve* e non si può *incominciare dall' ontologia.* Così voi
stabilite in cotesta materia due principj contrarj, che si esclu-
dono a vicenda. Rimane però a sapere, se voi intendiate che
il primo di questi principj prevalga al secondo e lo annulli;
o se il secondo disdica il primo e lo ritratti; o se piuttosto la
vostra filosofia della vita abbia così generoso il cuore, e così
larghe le braccia, da stringersi lietamente al petto e ricono-
scere per sue legitime figlie la negazione e l'affermazione di
uno stesso principio in un solo e medesimo senso. Tocca a voi
di deciferare l'enigma. « Del resto, conchiudo volentieri an-
» ch' io con le vostre parole, la presente questione è di quelle
» che si risolvono col fatto. »[2] E l'esame del vostro sistema
di ontologia ci proverà, se voi *co 'l fatto* abbiate *decisa*, o no,
la questione *in vostro favore.*

[1] Pag. 109-110.
[2] Pag. 22.

LETTERA QUARTA.

OGGETTO DELL'ONTOLOGIA.

SOMMARIO.

Quali scienze possano presupporre la realtà del loro oggetto senza provarla. — La filosofia dogmatica non può. — Equivoco fondamentale del sistema di Berlini. — Cade anch'egli nello scetticismo. — Il suo *reale* è la negazione stessa della realtà. — Stravaganze intorno al nullismo e all'idealismo. — Tronca la questione con asserzioni gratuite. — Contradizioni. — Conseguenze senza premesse. — Logica favolosa del dogmatismo. — Giochi di parole su l'esistenza del *qualche cosa*. — Erronea divisione de' concetti in reali e mentali. — La filosofia di Berlini fa miracoli: cava qualche cosa dal nulla. — Ha per unica base un'asserzione contraddittoria ed assurda.

Signore,

Non è senza un certo ribrezzo, ch'io imprendo l'esame del capitolo quarto del vostro libro, in cui, entrando finalmente nel vivo della questione, vi proponete di stabilire la realtà dell'oggetto, del quale tratta l'ontologia. Perocchè, non solo voi risolvete una questione così capitale con ragionamenti, che potrebbero sembrare puerili anche per uno scolaro; ma fate inoltre comparire lo scetticismo come il più goffo e balordo sistema, che umano cervello abbia mai imaginato; e rappresentate li scettici come una turba d'idioti, che non sa quel che si dica, nè che si voglia, nè che si pensi. Ora questo procedere assai commune, e quasi abituale ai partigiani della vostra scuola, parmi troppo indegno di leali avversarj, fra i quali si dovrebbe gareggiare unicamente di zelo e d'amore nella ricerca del vero; e mi maraviglio, come voi non abbiate saputo prendere un'altra via per tentare di convertirci. Combattete i nostri principj, se non vi piacciono; ma non li travisate per farli ridicoli. Se io abbia motivo di

cominciar questa volta con una lagnanza, ve 'l diranno i lettori dopo che abbiano ascoltato le ragioni dell' uno e dell' altro.

Voi entrate in argumento con questo discorso: « Il no-» stro scettico adunque, avendo riconosciuta la vita filosofica » come l' unica a lui possibile, si accinge allo studio di questa » scienza. Ora ogni scienza presuppone la realtà dell' oggetto » intorno a cui versa, e non è tenuta a provarla. »[1] Non è tenuta infatti; ma perchè? Perchè l' oggetto di queste scienze, a cui alludete, è il fenomeno, e non la realtà; onde chi pretendesse d' imporre loro l' obligazione di provare la realtà dell' oggetto, intorno al quale s' aggirano, egli verrebbe a dire, che quelle scienze debbano trasmutarsi, pigliando a trattare di cosa che loro non appartiene; vorrebbe, cioè, ch' esse provassero l' impossibile e dimostrassero l' assurdo; poichè essendo loro oggetto il fenomeno, e il fenomeno essendo il contraposto della realtà (come l' intendono i dogmatici), quella scienza che volesse stabilire la realtà del proprio oggetto fenomenico, si assumerebbe il bello incarico di provare la realtà del non-reale, ossia la realtà di ciò che non ha per sè realtà veruna. E li esempj stessi, che voi adducete per illustrare il vostro principio, confermano evidentemente la mia osservazione: « Così, per esempio, la fisica non imprende a dimo-» strare l' esistenza del mondo corporeo; la dinamica non si » dà alcun pensiero di ribattere li argumenti con cui Zenone » provava l' impossibilità del moto. »[2] Ma io torno a domandarvi, perchè? Perchè mai la fisica non prende a dimostrare l' esistenza del mondo corporeo? Perchè l' oggetto della fisica consiste, non già nella realtà del mondo corporeo, ma ne' suoi fenomeni; e le leggi, ch' essa discopre e stabilisce, sono affatto indipendenti dalla teorica del realismo e dell' idealismo, siccome quelle che cadono sempre su 'l fenomeno, e prescindono affatto dalla realtà. Parimente, perchè la dinamica non attende a ribattere li argumenti di Zenone contro la possibilità del moto? Perchè il famoso discepolo di Parmenide volea con quelli argumenti porre in contradizione i sensi, che attestano il fenomeno del moto, con la ragione che non può con-

[1] Pag. 22.
[2] Pag. 23.

cepire un corpo in istato di passaggio;[1] e provare così, che le rappresentazioni sensibili non forniscono alla ragione verun elemento intellettuale da fondarvi una teoria scientifica della moltiplicità dell' essere.[2] Laonde tutti quelli argumenti contro la possibilità del moto combattono, non già il suo valore fenomenico, ma la sua realtà assoluta; e mirano tutti a confermare il gran principio della scuola d' Elea, l' unità dell' essere. Ora la dinamica non s'occupa punto della realtà assoluta del moto, ma solo del suo valore relativo.

È dunque falsa l' applicazione, che voi fate di quel principio al caso nostro, allorchè soggiungete: « La filosofia po» trebbe valersi dello stesso diritto, e chiedere che si ammetta » come un postulato l' esistenza del proprio oggetto, che è la » realtà universale. »[3] No; stando alla vostra definizione, la filosofia non può valersi dello stesso diritto, perchè lo stesso diritto non le compete. Se l'oggetto suo proprio è la realtà universale, come voi asserite, essa non può chiedere che se ne ammetta come un postulato l' esistenza, senza cadere in una manifesta petizion di principio, fondare in aria le sue dottrine, rinunciare al titolo di scienza, e abbassarsi alla condizione di un' ipotesi. Ma voi abondate in generosità; e senza pure valervi di un diritto, che credete di possedere a favore della vostra scienza, continuate in questi termini: « Ma essa » trovasi in miglior condizione delle altre scienze, poichè è » assolutamente impossibile il negare il suo oggetto, il negare » cioè che esista una realtà qualunque, un *qualche* cosa. »[4] E qui comincia quella lunga serie d' equivoci e di giochi di parole, con cui avete tessuto la magnifica tela della vostra ontologia, e di cui dovrò chiedervi ragione ad ogni passo. Udiamo ancora la prova, onde confermate la vostra tesi: « poichè (e questo è il *poichè* del *poichè*) la negazione o il » dubio di ciò, sarebbero già essi medesimi un *qualche cosa;* » per modo che qualunque di questi tre partiti si prenda re» lativamente al *qualche cosa*, cioè sia che lo si affermi, o si

[1] C. Renouvier, *Manuel de philosophie ancienne*, liv. 3, § 2, XI.
[2] H. Ritter, *Histoire de la philosophie ancienne*, vol. 1 liv. 5, chap. 4.
[3] Pag. 23.
[4] Ibid.

» neghi, o si revochi in dubio, ne segue sempre inevitabile la » sua esistenza. »[1] E voi pretendete di convincere il vostro avversario con questo portento di argumentazione, che è un vero insulto al suo buon senso! Ma che cosa mai vi nega lo scettico? Vi nega la conoscenza della realtà. E voi per costringerlo a riconoscere co' suoi proprj occhi la realtà, che cosa gli provate? Gli provate l'esistenza di *qualche cosa*. Questo sì che è ragionare! Poniamolo in forma di sillogismo, per meglio sentirne la forza, e gustarne l'evidenza: qualunque cosa è una realtà; ma la stessa negazione e il dubio della realtà è pure qualche cosa; dunque il dubio e la negazione stessa della realtà è una realtà. Stupendamente! Siamo dunque avvertiti: quel *reale*, che è l'oggetto proprio della vostra filosofia, è un sinonimo di *cosa* nel senso più generico e universale del vocabolo; giacchè per voi è *una realtà* tuttociò che è un *qualche cosa*. Dunque ogni cosa è *reale;* e un reale è il fenomeno, un reale l'apparenza, un reale il sogno, un reale la chimera: l'unico e solo non-reale è il nulla! Questo nuovo senso, che voi date alla voce *reale*, può rischiararci vie meglio il concetto profondo e sublime, che voi avete della filosofia; poichè, sostituendo l'una all'altra voce equivalente, la vostra definizione suona così: « La filosofia è la scienza di » ogni cosa, e di ciò che ad ogni cosa come tale appartiene, » derivata nelle sue conseguenze relative alla vita e alla co- » noscenza umana. » Quantunque, a dir vero, quest'ultima clausula (derivata, ec.) parmi un pleonasmo peggio che inutile e superfluo; poichè non capisco, come potrebbe intitolarsi scienza di ogni cosa e di ciò che ad ogni cosa appartiene, una scienza, la quale poi si tenesse dispensata dal trattare della vita e della conoscenza umana. O che? Forse la conoscenza e la vita umana non sono un *qualche cosa?* E debbono reputarsi a dirittura un bel nulla?

Inoltre, come non vi siete accorto, che l'argumento con cui volete impugnare lo scetticismo, ricade tutto contro di voi? Perocchè se la realtà universale, che costituisce l'oggetto della vostra ontologia, è un qualche cosa dello stesso genere di un dubio e di una negazione, non havvi più tra voi

[1] Pag. 23.

e li scettici altra questione che di parole: quanto alle dottrine, siamo perfettamente d'accordo. Il dubio e la negazione sono atti, o modi, o stati, come meglio vi piace chiamarli, del nostro spirito; e fuori di lui son nulla. Ora tuttociò che ha un' esistenza meramente subjettiva nel nostro spirito, noi lo chiamiamo fenomeno; e quindi neghiamo la realtà delle cose, perchè diciamo realtà la loro sustanza, o sussistenza objettiva, che ci è assolutamente incognita. Voi invece usate un altro vocabolario: chiamate realtà qualunque maniera di esistenza delle cose; e però affermate la realtà universale, perchè esiste il fenomeno, che certo è qualche cosa. Dunque il reale e la realtà, di cui menate tanto rumore, non è altro che un fenomeno dello spirito umano; e tutta l'abilità della vostra filosofia consiste nell'abuso di una parola. Ma sperate voi di confutarci con siffatti argumenti? O forse vi siete imaginato, che noi neghiamo l'esistenza di ogni cosa, e ogni maniera di esistenza, anche subjettiva e fenomenale? E se no, con qual garbo ne lanciate contro un volume per provarci quello, che ammettiamo come voi, prima che voi, e meglio che voi?

Lascio da banda quel tratto curioso, in cui vi sforzate di mostrare, che il *vostro* scettico non potrebbe *appigliarsi* al *partito di non pensare e di non risolversi affatto intorno a questo punto: se vi sia o no qualche cosa;* e ne conchiudete, ch'egli *si sottopone alla necessità di pensare, si rassegna al pensiero.*[1] Le ipotesi di questa fatta non si discutono, ma si disprezzano; poichè un avversario, che ci suppone capaci di tal grado d'idiotismo, da stimare la ragione un tormento, e il pensiero una tribolazione della vita, costui o ci burla, o ci calunnia. Andiamo innanzi.

Posto adunque che lo scettico debba « di necessità o ne» gare, o dubitare, od affermare la realtà del *qualche cosa,* » ecco come voi argumentate: « Supponiamo che la neghi; non » potrà tuttavia negare la realtà del suo atto di negazione. »[2] Davvero? Non potrà negarla? Ma anzi egli dovrà, se non ha rinunciato al senso commune; poichè la locuzione stessa che voi adoperate, *realtà della negazione,* è contradittoria. E non

[1] Pag. 23.
[2] Pag. 24.

dite voi medesimo, che codesta negazione è un *atto suo?* Ma ogni *suo atto* non è che un fenomeno del suo spirito, non esiste che in lui, e fuori di lui non ha realtà, nè esistenza di alcuna sorta. E voi credete ch'egli vi ammetta per reale ciò, che grammaticalmente e filosoficamente è il suo contrario?

Tuttavia ripigliate, che « se neppur questo egli vorrà » ammettere come reale, dovrà almeno ammetterlo come » un'apparenza. Quindi la sua maniera di pensare dovrà for- » mularsi nel modo seguente: ciò che in apparenza è reale, » in realtà è niente. »[1] No, non è così che si dee formulare il suo concetto. Il *reale in apparenza* è un vezzo del vostro linguaggio filosofico, siccome *il niente in realtà;* e la fortunata invenzione di una formula così bene architettata, che ciascun membro contenga una contradizione, è tutta vostra; e a voi ne lasciamo volentieri tutta la gloria. La *sua maniera di pensare,* già ve l' ho detto e ripetuto, consiste nel credere che lo spirito umano conosce le cose, non nella loro realtà objettiva, ma solo nei fenomeni subjettivi; e che però intorno alla realtà stessa egli non può negare, nè affermar nulla. Or bene, a voi basta l' animo di chiamar *nullismo* questa *maniera di pensare!* Ma se è nullismo un sistema, che professa di fondare le proprie dottrine su i fenomeni, è dunque puro e pretto nullismo la vostra ontologia, che pone a fondamento di tutto il suo edifizio un atto dello spirito umano, un pensiero, un dubio, una negazione. E allora, perchè rimproverate allo scettico un errore, che voi stesso dovete professare?

Ma ecco un' altra metamorfosi curiosa: quel *nullismo espresso in formula riducesi all' idealismo.*[2] Oh! finalmente s' è trovato un nulla di miglior conio, che tutti li altri suoi consanguinei prossimi e remoti. Bravo il vostro nulla! Alla barba di tutti i filosofi dell' universo, i quali si ostinavano a predicare e sostenere che il nulla è sempre nulla, esso, mercè vostra, può far vedere e toccar con mano a tutto il mondo, che il nulla è pur qualche cosa; giacchè il nullismo, cioè un sistema che nega ogni cosa e ogni maniera di esistenza delle cose, viene da voi convertito in idealismo, cioè in un sistema

[1] Pag. 24.
[2] Ibid.

che, ammettendo le idee, ammette pure qualche maniera di esistenza di qualche cosa. Voi pertanto arricchite generosamente il patrimonio degli scettici di un'altra contradizione, attribuendo loro un nullismo che non è nullismo, perchè è idealismo; e facendoli autori di questa singolare teorica, che il nulla non è il nulla, perchè è qualche cosa.

Nè men lieto e soddisfatto dell' opera vostra dee reputarsi l'idealismo, che da voi si definisce « quel sistema, secondo » il quale la realtà è inconoscibile, e tutto ciò che si conosce » è apparenza illusoria. »[1] Come! Lo stesso sistema che dichiara la realtà inconoscibile, professa nello stesso tempo che l'apparenza è illusoria? Ma per giudicare se l'apparenza è illusoria, o no, bisogna prima sapere se è conforme, o no, alla realtà; e per sapere se l'apparenza è conforme alla realtà, conviene prima conoscere la realtà medesima. Dunque il giudizio che l'apparenza è illusoria, presuppone il principio che sia conoscibile la realtà; e il principio che la realtà è inconoscibile, esclude il giudizio che sia illusoria l'apparenza. Così anche l' idealismo è da voi tramutato in una formale contradizione di termini.

A questo bel principio voi fate qui succedere una applicazione, che per qualificarla benignamente io chiamerei favolosa. Incominciate a distinguere *tre maniere d' idealismo.* « Nella prima si ammette bensì un reale, ma si nega che » questo abbia punto di permanenza e di stabilità, talchè » nulla se ne può conoscere ed affermare; poichè, stante la » sua assoluta mutabilità, ciò che di esso è vero, diventa » falso mentre io l'affermo.... Nella seconda maniera si ammette la dualità di apparente e reale, di soggettivo ed oggettivo, relativo ed assoluto, interno ed esterno alla mente, » e si asserisce che l' apparenza sola è da noi percepita, mentrechè il reale in sè stesso è per noi.... inconoscibile.... Nella » terza maniera d' idealismo si ammette che lo spirito umano » conoscendo falsifica le cose, od anche che il conoscere importa essenzialmente ed universalmente la falsificazione » dell' oggetto conosciuto. »[2] Fatta questa distinzione, ecco il

[1] Pag. 24.
[2] Ibid.

ragionamento che ne traete: « Ora in ciascuno di questi modi
» di pensare si ammette pur sempre che vi è un *qualche cosa*,
» giacchè si il reale onninamente mutabile e in perpetuo
» flusso... si l'apparenza illusoria, e si ancora la verità falsi-
» ficata dall'umano intendere, sono pur sempre qualche cosa
» esistente in modo oggettivo ed assoluto. »[1] Questo discorso
è un gruppo di tali e tante enormità, che la mente ne rimane
sbalordita e vi si perde. Come! Tutta la questione tra voi e lo
scettico sta precisamente nel sapere, se oltre il fenomeno subjettivo debba ammettersi, o no, l'esistenza di una realtà
objettiva; e voi per tutta prova non gli adducete altro, che
una semplice e nuda asserzione? Ma se la vostra logica si
contenta volontieri di un sentenziare a guisa d'oracolo, il
senso commune si ride di voi e della vostra logica. Il vostro
si vale quanto il nostro no; e finchè per convincerci non avete
altro di meglio che una vostra affermazione, noi seguiteremo
ad opporvi la nostra negazione. Intanto, dopo averci intronato
li orecchi di vane parole, siamo ancora da capo: voi affermate
che il fenomeno è *pur sempre* qualche cosa esistente in modo
objettivo ed assoluto, e noi lo neghiamo; onde io inclino a
credere, che la vostra promessa di rapirci con voi a viva
forza s'appoggiasse tutta alla speranza di qualche miracolo,
che la vostra sola parola riuscirebbe ad operare. Ah! contentatevi di operare questi miracoli nel recinto delle vostre scuole,
e sotto li occhi ben chiusi e suggellati de' vostri discepoli;
chè tra noi il prestigio delle parole taumaturghe passa per
ridicolo; e l'unico miracolo, a cui prestiamo fede, è la verità
che ci viene dimostrata con buone e sode ragioni. Fosse almeno ciò, che voi asserite, qualche cosa di verosimile, di
tolerabile, pazienza! Ma spacciare come cosa evidente ed innegabile un assurdo, e come dimostrazione certa e irrefragabile un paralogismo, questo poi è troppo! Che in ciascuna
specie di idealismo si *ammetta pur sempre l'esistenza di un
qualche cosa*, ce 'l sapevamo; e il titolo solo del sistema ce
ne instruisce assai meglio che tutte le vostre storiche e critiche digressioni. Ma che questo *qualche cosa*, ammesso pure
da ogni maniera d'idealismo, sia un ente che *esiste in modo*

[1] Pag. 24-25.

oggettivo ed assoluto, la è una nuova e peregrina scoperta della vostra filosofia. E che maraviglia di scoperta! Voi siete riuscito a trovare che il principio di contradizione è una favola; e che non solamente una, ma tre cose possono, anzi devono essere e non essere nello stesso tempo. Perciocchè, stando sempre alle vostre scoperte ontologiche, voi ci fate sapere che

1º Esiste una cosa, che è e non è onninamente mutabile; è, perchè essa *non ha punto di permanenza e di stabilità;* non è, perchè nello stesso tempo ha un' *esistenza oggettiva ed assoluta*, cioè una permanenza e una stabilità immutabile.

2º Esiste una cosa, che è e non è apparenza illusoria; è, perchè di essa noi *percepiamo l' apparenza sola*, e la *sua realtà* ne *è inconoscibile;* non è, perchè le compete *un modo di esistere oggettivo* e *assoluto*, cioè ne percepiamo la sustanza e ne conosciamo la sussistenza.

3º Esiste una cosa, che è e non è falsificata; è, perchè *lo spirito umano conoscendo falsifica li oggetti;* non è, perchè lo stesso spirito umano conosce che essa *è pur sempre qualche cosa esistente in modo oggettivo ed assoluto.*

E così voi ci assicurate *in su'l serio*, e fors'anche *in pratica*, che non solo è possibile, ma esiste propriamente un mutabile immutabile, un'apparenza objettiva, una falsificazione vera, un fenomeno sustanza, un relativo assoluto. Questa è dunque l'unica base di tutta la vostra filosofia, una asserzione contradittoria! E dopo due pagine di tali assurdità, che l'imaginazione stessa ne rimane spaventata e stupefatta, voi tranquillamente ripigliate: « Concludiamo adunque, che se qualche cosa si pensa, » qualche cosa esiste, quand' anche il pensiero che se ne ha, » fosse una negazione od un dubio. »[1] Ma questa conclusione non ha da far nulla con le premesse, e non istabilisce nulla contro dello scettico. Nelle premesse trattavasi, o piuttosto doveasi trattare di *esistenza oggettiva ed assoluta;* e qui non si pone altro che un'esistenza così poco oggettiva e niente affatto assoluta, come quella di *una negazione* o di *un dubio*. E chi v'ha mai detto, che noi ricusiamo di ammettere questa specie di esistenza? Dove mai avete trovato, che qualcuno di noi ardisca

[1] Pag. 25.

insegnare, che lo spirito umano non pensa, o che pensa il nulla? Si, se qualche cosa si pensa, qualche cosa esiste; ma questo *qualche cosa* è sempre un pensiero, esiste solo nella mente, ha un'esistenza tutta relativa, subjettiva, fenomenale. Ora la realtà objettiva e assoluta di questo *qualche cosa*, come la conoscete? Come la provate? Non ne sapete nulla più di noi. Ma noi siamo tanto sinceri, che confessiamo di buon grado la nostra ignoranza; laddove voi siete tanto orgogliosi, che amate meglio mutar nome alle cose, e chiamare il nulla una realtà, e l' inconoscibile un assioma. E però aggiungete: « L'esistenza dell'oggetto del- » l'ontologia è adunque un punto non contrastabile neppure » dai filosofi i più negativi, quali sono i nullisti, li idealisti, e » li scettici. »[1] Ecco un altro *dunque* molto a proposito! Ma che cosa intendete, di grazia, per *oggetto dell' ontologia?* Se per questo oggetto vi basta un fenomeno, come un dubio, una negazione, un pensiero, un'idea, un concetto insomma qualsiasi, certo la sua esistenza non è contrastabile, nè contrastata da veruno; ma allora tutta la vostra *scienza del reale* se ne va in fumo; tutta la vostra confutazione dello scetticismo diventa una ridicola logomachia; e voi siete così scettico, idealista, e nullista come noi, e peggio che noi. Se invece per oggetto dell'ontologia vi bisogna un reale, la sua esistenza è finora, non che contrastabile, ma incognita e inconoscibile, e voi non avete ancora nè recata una ragione, nè detta una parola per dimostrarla; perciocchè tutto quanto ne avete discorso fin qui non è altro che la parafrasi di questo concetto: il *qualche cosa* è una realtà, perchè è un'apparenza; ovvero, è un objettivo, perchè è un subjettivo; ossia, è un assoluto, perchè non è un assoluto. Ora, se vi si menasse buona questa nuova maniera d'argumentare, che diverrebbe la logica? E che diverrebbero le scienze, qualora s'invogliassero di ragionare con la logica del vostro dogmatismo? Potrebbe dire il geometra: la figura *A* è un circolo, perchè è un quadrato; — l'astronomo: la terra gira, perchè è immobile; — il naturalista; quell'animale è un quadrupede, perchè ha due gambe; — il teologo: Iddio è infinito, perchè è finito. E così degli altri. Che ve ne pare? Io per me sento muovermi, non so se a pietà o a sdegno, dalla cieca

[1] Pag. 25.

sicurezza con cui mettete il suggello alla vostra conclusione, affermando, che « da questo punto così evidente ed inconcusso » prende le mosse il nostro dubitante nella sua meditazione. »[1] Oh sì, davvero, nella vostra lunga diceria brilla un *punto inconcusso ed evidente;* ed è, che il fondamento della vostra dogmatica filosofia poggia tutto sopra di un equivoco! Laonde il *dubitante* prenderà bensì le mosse *da questo punto*, ma solo per dedurne, che la pretesa vostra *scienza del reale* non ha verun'altra realtà che di parole.

No, egli non crederà giammai di aver « trovato nella sua » mente un concetto, il quale implica evidentemente l'esistenza » del proprio oggetto, vo' dire il concetto del *qualche cosa*, il » qual concetto è un *qualche cosa* esso stesso; »[2] perchè non vorrà credere un assurdo. E di quale esistenza, se il cielo vi salvi, intendete parlare? Di un'esistenza subjettiva? E allora non solo il concetto del *qualche cosa*, ma ogni concetto possibile che si trovi nella mente è un qualche cosa; perchè è sempre un atto, un modo, uno stato della mente stessa: onde in questo senso, un concetto che non implicasse alcuna maniera di esistenza, sarebbe un concetto nullo, un concetto non-concetto, una contradizione nei termini. O di un'esistenza objettiva? E allora, non che il concetto del qualche cosa, ma nessun concetto possibile è un qualche cosa; perchè il concetto è un fenomeno della mente, e il qualche cosa dev'essere una realtà fuori della mente; e però, in questo senso, acciocchè un concetto potesse implicare l'esistenza del proprio oggetto, bisognerebbe che il concetto medesimo esistesse ad un tempo nella mente e fuori della mente, fosse cioè tutto insieme un fenomeno dello spirito e un ente della natura, ossia fosse un concetto non-concetto, un'altra contradizione nei termini. E voi potete supporre, che il *vostro* dubitante non sapia uscir fuori di questo circolo vizioso e puerile? Ma s'egli non è privo affatto del senso commune, vi risponderà: il concetto del *qualche cosa*, come ogni altro concetto della mia mente, implica del proprio oggetto un'esistenza subjettiva e fenomenale, sì; objettiva e assoluta, no; e aspetto che voi me 'l pro-

[1] Pag. 25.
[2] Ibid.

viate. E così parimente, il concetto del *qualche cosa*, come ogni altro concetto dello spirito, è esso stesso qualche cosa di subjettivo e mentale, sì; di objettivo e reale, no; e attendo che voi me 'l dimostriate. Ma a provarlo e dimostrarlo ci vuol altro che questa distinzione arbitraria e vanissima, di cui vi compiacete quasi di un'invenzione rara e pellegrina: « A questo e ad altri simili concetti implicanti la realtà del proprio » oggetto, perchè sono essi medesimi il proprio oggetto considerato sotto un particolare rispetto, daremo il nome di *concetti reali*. A tutti li altri concetti, la cui esistenza nella mente » non importa l' esistenza del loro oggetto, come p. e. il concetto di corpo, di moto ec. daremo il nome di *concetti mentali*. »[1] Ah! se i nomi bastassero a creare le cose, voi avreste ragione; ma i nomi son parole! E la vostra distinzione è una chimera. I concetti, per sè stessi, sono tutti *reali* o *mentali* ad un modo, secondo il senso che vi piacia dare a queste voci. Intendete *reali* come esistenti in un modo objettivo e assoluto? E allora nessun concetto può dirsi reale, perchè concetto e reale sono termini contradittorj. Intendete invece *reali* come esistenti in un modo subjettivo e fenomenale? E allora tutti quanti i concetti sono reali, perchè reale e concetto sono termini equivalenti. E lo stesso vale per l' altra denominazione. Adoperate *mentali* per significare la negazione di ogni maniera d' esistenza? Allora nessun concetto è mentale, perchè un concetto, nulla è una contradizione. Adoperate invece *mentali* per indicare soltanto la negazione di un' esistenza extra-subjettiva? Allora tutti quanti i concetti sono mentali, perchè sono tutti un produtto, un attributo, una proprietà della mente. Dunque codesta chimerica distinzione de' concetti in reali e mentali, non può giovarvi nè punto nè poco a fondare una teorica della realtà; e l' applicazione che voi ne fate, riesce inevitabilmente all'assurdo: » Ora quando uno è in possesso di un concetto » reale, e conosce mediante questo l'esistenza oggettiva di una » cosa, egli può con questo concetto reale paragonare successivamente molti concetti mentali, e così venir determinando » quel primo. »[2] Questo gran *concetto reale*, di cui ragionate,

[1] Pag. 25.
[2] Pag. 25-26.

è il concetto del *qualche cosa*, cioè *una negazione* o *un dubio*, secondo la vostra espressa dottrina. E *mediante questo concetto* voi tornate a ripeterci, che *si conosce l'esistenza oggettiva di una cosa?* Ma finora voi l'avete asserito parecchie volte, provato mai; e pure è il cardine stesso di tutta la nostra discussione. Noi invece abbiamo provato, che la sola esistenza, di cui si possa venir in cognizione mediante un concetto qualunque, è la subjettiva, mentale, fenomenica, come meglio v'aggrada; e vi ripetiamo che è tanto impossibile trovare in un concetto la realtà, quanto trovare qualche cosa nel nulla. E voi fateci un po' vedere questo miracolo della vostra filosofia! Ma che dico io? Il miracolo è già bello e fatto; ed ecco la descrizione che voi stesso ne date: » I risultati di questa operazione » non lascieranno di avere un valore oggettivo, quand'anche » i concetti mentali, di cui egli si è servito, non avessero al- » cun oggetto reale. » [1] Benissimo! Voi dunque avete l'arte di ricavare *un valore oggettivo* da *concetti mentali*, che non hanno *alcun oggetto reale:* cioè voi trovate un oggetto dove non è oggetto alcuno, ossia voi vedete qualche cosa nel nulla! Ma bravo! Ecco dunque, grazie alla vostra filosofia, distrutto per la seconda volta il principio di contradizione; e poichè tolto di mezzo questo principio non può sussistere più alcuna verità necessaria e assoluta, così il risultato finale e positivo del vostro dogmatismo si è la distruzione delle basi stesse di ogni scienza, cioè la *costruzione* dello scetticismo universale e assoluto.

E per dichiarare vie meglio, che tal è il senso preciso della vostra dottrina, voi ricorrete eziandio ad una similitudine curiosa: « Così quand' anche il concetto di felicità non avesse al- » cun oggetto reale corrispondente, e non si trovasse sulla terra » uomo felice: tuttavia, data l'esistenza di Creso, io posso do- » mandarmi se egli fosse uomo felice, cioè se egli effettuasse » in sè in qualche modo quel concetto di felicità; o posso dare » una risposta vera alla mia domanda. » [2] Ma qui voi ci mutate le carte in mano. Che cos'ha da fare questa *risposta vera* con la nostra questione? Non si tratta ora di verità o falsità;

[1] Pag. 26.
[2] Pag. 26.

si tratta di esistenza objettiva o subjettiva. Io vi domando: quella *risposta vera* ha ella un *valore objettivo*, sì, o no? Se sì, dunque il concetto di felicità avrebbe un oggetto reale corrispondente, contro l'ipotesi stessa che voi ponete. Se no, dunque i risultati di questa operazione avrebbero solo un valore subjettivo, contro l'espressa dottrina che volete insegnare. Laonde, gira e rigira, noi siamo sempre in mezzo alla contradizione e all'assurdo.

Eccovi dunque a che si riduce tutta la vostra dottrina intorno all'oggetto dell'ontologia. In luogo di mantenere con argumenti chiari e rigorosi l'esistenza del reale, voi non avete saputo recarci in mezzo che un'asserzione gratuita; un'asserzione, che non prova il reale, ma lo distrugge; non fonda l'ontologia, ma l'annienta; non esprime un fatto, ma un'antilogia; non significa una verità, ma un assurdo. È facile quindi imaginare, che cosa debba poter essere un edifizio, che si regge tutto sopra un fondamento di tale natura. E lo vedremo nella lettera seguente.

LETTERA QUINTA.

ESISTENZA DI UN ENTE INFINITO.

SOMMARIO.

Definizione anfibologica del reale. — La prima questione da Bertini proposta è affatto insolubile. — Dottrina di Kant su l' impossibilità di determinare la durata della realtà universa. — Il dilemma dei dogmatici non è rigoroso. — Non si può dire che la durata del mondo sia finita, nè infinita. — Per noi è solo indefinita. — Paralogismi di Bertini. — Gli basta un' illusione a reggere il suo sistema. — Prova che il reale objettivamente ed assolutamente è eterno, perchè objettivamente ed assolutamente è nulla. — Nuovo dilemma più sdruscito del primo. — Circolo vizioso per dedurre il concetto dell' eternità da quello di tempo, e il concetto di tempo da quello dell' eternità. — Anche la seconda questione è insolubile. — Teorica di Kant su la grandezza della realtà universale. — Asserzione gratuita di Bertini. — La potenza illimitata di pensare non presuppone l' idea di un' entità realmente infinita. — La filosofia dogmatica è assurda, perchè vuol fare l' impossibile. — Per essa il nulla è sempre qualche cosa. — Equivoci e paralogismi di Bertini su l' idea dell' infinito. — Trasforma di nuovo il nulla in qualche cosa. — Fallace similitudine a cui ricorre. — La dimostrazione, con cui vuole stabilire l' esistenza dell' infinito, è una petizion di principio. — Errori intorno ai simboli. — Strana teorica della conoscenza. — Fa eco ai sofisti di Megara. — Rovescia co 'l fatto la sua teorica. — La sua *vista immediata dell' infinito* con tutti l' infiniti che si trae seco. — Bertini rinega i suoi *concetti mentali*. — Per lui tanto vale l' apparenza imaginaria quanto la realtà. — Toglie di mezzo fino la possibilità della filosofia e della scienza. — Paragone della vista. — Follie che Bertini mette in bocca degli scettici. — La realtà objettiva non-objettiva. — Applicazioni portentose. — La ricètta di Gioberti contro del panteismo. — Riflessione dell' Autore su la vanità del dogmatismo. — Sapiente modestia di Lamennais. — Bertini risponde all' objezione con l' equivoco del *pensabile*. — Assurdità ch' ei regala agli scettici. — Paralogismi e contradizioni. — Ritrattazione indiretta. — Bertini non ha mai esistito alcun tempo senza veder l' infinito. — Per lui l' idea delle cose è reale come le cose stesse. — Confonde sempre la realtà logica con la realtà fisica. — Il suo sistema è tutto insieme realismo assoluto ed assoluto idealismo. — Un' altra ritrattazione.

— La filosofia di Bertini è un' apologia dello scetticismo. — Un' objezione con una risposta, che è il sublime dell' assurdo. — Quesiti a cui Bertini dee soddisfare. — Nuova divisione de' concetti, che contradice all' antica. — Il massimo grado della realtà per lui è il fenomeno. — L' Italia va debitrice della sua declinazione scientifica e civile alla filosofia catolica officiale.

Signore,

Comparisce qui per la prima volta, su 'l cominciare del capitolo quinto, quell' ombra di definizione del *reale*, ond'ebbi già a tenervi discorso in altra occasione. E per non ripetere il già detto intorno agli errori che nascono da essa, mi basterà pe 'l mio proposito di notare un punto solo, che è capitale. *Per reale* s' intende, secondo voi, *ciò che è qualche cosa.* [1] Ecco di nuovo in campo la sofistica ambiguità, su cui vedemmo aggirarsi tutto il vostro ragionamento nell' altro capo. Perciocchè, chiamando reale ciò che è qualche cosa, può intendersi ciò che è in sè e per sè, ciò che ha un' esistenza sua propria, indipendente da ogni suggetto, insomma ciò che sussiste: ovvero può intendersi ciò ch' esiste in un modo qualunque, ciò che ha un qualche grado di esistenza, anche inerente ad un suggetto, relativa, apparente, mentale. Nel primo senso, reale è l' opposto di fenomeno, accidente, modificazione; nel secondo invece è il contrario unicamente del nulla. Ora chi crederebbe, che la vostra scuola abbia preteso di fondare una filosofia sopra di un equivoco sì manifesto? E che voi vi siate lusingato di guadagnare *a viva forza* tutti li scettici ad un dogmatismo, che ha per unico sostegno l' abuso di una parola? Vedemmo già, come un sistema cosiffatto muova da una vana tautologia; e ora vedremo le strane teorie, che ne deducete, per costruire una ontologia cristiana.

L'ipotesi, che prendete ad esaminare la prima, è la seguente: Se « tutta quanta è la realtà finisca e si assommi in un » essere, o in un complesso di esseri limitato.»[2] E poichè sono tre i modi di limitazione che possono concepirsi, cioè *temporaneità*, *finitudine*, e *imperfezione*, questa ipotesi vien poscia enunciata da voi nel modo seguente: » Se tutta quanta è la realtà sia tem-

[1] Pag. 27.
[2] Ibid.

» poranea, finita, e imperfetta. »[1] Ma la questione così enunciata è affatto insolubile. Perciocchè a poter decidere, se tutta quanta è la realtà sia tale o tale, fa mestieri di necessità poterla conoscere; ora, se voi non avete saputo provarci l'esistenza di un solo reale, come potrete ragionare di *tutta quanta è la realtà?* Questo complesso o totalità della sintesi dei fenomeni o degli esseri (qui per noi è lo stesso,) come mai vi può essere nota? Per esperienza? No, perchè l'esperienza cade sopra una piccolissima e infinitesima parte della realtà, non su la realtà tutta quanta. *A priori?* No, perchè *a priori* si conoscono le idee, non la realtà; e ogni dimostrazione, che se ne cavasse, conchiuderebbe solo per l'esistenza delle nostre rappresentazioni interne e mentali, non punto per l'esistenza dell'universo esteriore e reale.[2] L'oggetto reale di codesta dimostrazione non può dunque giammai esserci conosciuto, perchè non può esserci dato mai da veruna esperienza possibile. Lo spirito rimarrà sempre suggetto alle condizioni dello spazio e del tempo, nè raggiungerà mai nulla d'assoluto, onde potersi risolvere, se questo assoluto debba riporsi al principio assoluto della sintesi, o in una totalità assoluta della serie senz'alcun principio. Quindi è che, mentre voi nell'esame di questa ipotesi credete di avere per le mani la realtà tutta quanta è, objettiva, sussistente, sustanziale, non trattate mai altro che i concetti del vostro cervello. Così la realtà in tutta questa lunga questione se ne sta fuori di scena; e a voi non rimane altro da fare co' i vostri sillogismi, che mettervi d'accordo con le proprie idee: ecco tutto. La soluzione dogmatica, che voi vi promettete di dare, è dunque impossibile.[3]

Ed in vero, li oggetti dell'esperienza, secondo che ha provato egregiamente il padre dalla filosofia moderna, non sono mai dati in sè stessi, ma solo nell'esperienza; e non esistono fuori di essa. Perocchè è reale tutto ciò, che si apprende con una percezione sensitiva; onde lo stesso Rosmini copiando questa dottrina del criticismo, a cui fa pure le viste di maledire, v'insegna che « *realità dell'essere* è l'essere in quanto è

[1] Pag. 29.
[2] KANT, *Critique de la raison pure, trad. Tissot.* vol. 2, p. 181.
[3] Ibid.

» sentimento, o in quanto ha la forza di produrlo o di modificarlo; » e indi, scimmiottando i geometri, da questa definizione deriva tosto per *corollario*, che « la percezione è la co- » municazione di due realità, l'una delle quali è senziente, » l'altra sensifera. »[1] I fenomeni sono dunque reali, quando si connettono empiricamente con la mia coscienza reale, quantunque per ciò non sieno reali in sè stessi, cioè fuori di questa testimonianza dell'esperienza. Nulla di reale pertanto ci è dato fuori della percezione, e per sè stessi i fenomeni, quali semplici rappresentazioni, non sono reali fuorchè nella percezione; la quale non è altro, che la realtà di una rappresentazione empirica, cioè un fenomeno. Ma prima della percezione chiamare un fenomeno cosa reale, o è dire semplicemente che una tale percezione ci può occorrere nel séguito dell'esperienza, o altrimenti è dir nulla.[2] Dunque è già per sè medesima assurda l'ipotesi, che voi pigliate ad esaminare. E li argumenti con cui la risolvete, sono ben degni di lei.

Incominciamo dalla prima parte, in cui tentate di mostrare, che *tutta quanta è la realtà* non può essere *temporanea*. La dimostrazione, che voi ne date, è quella stessa che trovasi in termini eguali o equivalenti nei trattati innumerevoli, di cui han ripieno l'universo i vostri dogmatici dottori. Ma non potete ignorare, che sommi teologi e sommi filosofi, dopo esaminata e discussa profondamente cotesta dimostrazione, la dichiararono inetta e difettosa, perchè priva di quel rigore logico, in cui sta tutta la forza di una conseguenza e l'efficacia di un raziocinio. Primeggia fra li uni Tomaso d'Aquino, ed Emmanuele Kant fra li altri. Ora come potete voi esibire, con tanta sicurezza, per esatto ed evidente un ragionamento, che parve anzi illusorio ad ingegni di tanto valore? E come osate voi di condannare assolutamente un giudizio, che fu commune a menti così vaste e profonde? Parmi la buona fede richiedesse da voi, che disputando con lo scettico non gli taceste di un fatto si grave; e poi doveste proporgli la vostra dimostrazione soltanto come probabile, o rifiutare in prima e distruggere le ragioni di que'potenti avversarj. Mi conviene adunque supplire

[1] Rosmini, *Psicologia*, *Definizioni*, XI.
[2] Kant, loc. cit , pag. 192.

al vostro silenzio; e facendo la critica della vostra dimostrazione, provare com' essa paralogizzi sempre, e non concluda mai.

Voi la fondate sopra il solito dilemma: » È manifesto che » la realtà in questa ipotesi o ha cominciato ad esistere o non » ha cominciato. »[1] E posta la questione in tali termini, si che la seconda parte del dilemma non fosse che negativa, ed esprimesse puramente e semplicemente l'altro membro della contradizione, non ci sarebbe nulla da ridire; e solo rimarrebbe da criticare il processo e la conclusione de' vostri ragionamenti. Ma per voi quel *non ha cominciato* ha un senso positivo, ed equivale perfettamente, siccome voi stesso poco dopo spiegate, a *da ogni tempo esiste*,[2] ossia è infinita la sua durata. E in questo senso i termini della questione sono mal posti; poichè i membri del dilemma non sono più fra loro in rigorosa *contradizione*, ma sono in *contrarietà;* e il secondo contiene più di quello che strettamente bisogna a negare il primo. Quindi possono essere falsi ambedue, e lo sono.

Il concetto della durata del mondo è empirico e sensibile; dunque la grandezza o quantità di cotal durata non può esserci fornita se non da un' esperienza. Ora l' esperienza non può determinare o misurare la grandezza della durata del mondo, fuorchè per via di una regressione, partendo cioè dal momento attuale, e risalendo fino ad un principio. Ma è assolutamente impossibile, che l' esperienza in questa serie regressiva giunga mai ad un termine, che sia definitivamente ultimo e incondizionato; perchè a giungere là farebbe d' uopo, che potesse abbracciare in una sola rappresentazione la totalità della serie, cioè tutti e singoli i momenti della sua durata; bisognerebbe insomma comprendere in una sola intuizione tutto l' universo con tutte le successioni possibili del suo stato: il che repugna evidentemente. Non possiamo dunque formarci altrimenti un concetto della grandezza della durata cosmica, se non per via della grandezza della regressione sperimentale. Ma in questa regressione si può sempre avanzare da ciascun momento dato della serie ad un momento superiore più lontano, talchè la grandezza della totalità dei

[1] Pag. 29.
[2] Pag. 30.

fenomeni non è mai con ciò assolutamente determinata. Non si può dire adunque, che questa regressione vada all'infinito, perchè allora si anticiperebbe su i momenti della serie, a cui la regressione non è ancora pervenuta; e questi momenti si concepirebbero in sì gran numero, che nessuna sintesi empirica potrebbe mai comprenderli; onde verrebbe allora determinata la grandezza della durata mondiale avanti della regressione temporanea: il che è impossibile. Perocchè il mondo non ci è dato da veruna intuizione, quanto alla sua totalità; e quindi prima della regressione non può nemmeno esserci data assolutamente la quantità della sua durata. D' altra parte, in cosiffatta regressione, per quanto lungi possiamo inoltrarci nella serie delle condizioni empiriche, noi non tocchiamo giammai, come s' è notato, ad un limite assoluto; e però dobbiamo subordinare ogni fenomeno, come condizionato, ad un altro fenomeno, come a sua condizione. V' è dunque regressione all' *indefinito;* regressione, che non determinando positivamente nell' oggetto alcuna grandezza, differisce evidentemente dalla regressione all' *infinito.* [1]

Adunque, la realtà ha ella, tutta quanta è, cominciato ad esistere? No; e passino pure tutte le ragioni, che voi andate esponendo, dedutte dall' impossibilità di ammettere, che « o » il nulla diventò il reale, o produsse il reale, oppure senza » alcuna causa, nè ragion sufficiente, senza alcun principio » insomma che lo determinasse ad esistere piuttostochè a non » esistere, cominciò ad esistere il reale. » [2]

O vero, ha ella una durata infinita? No, nè pure, così per le ragioni che voi adducete, [3] come per quelle che ho anch' io accennate. Ma dunque?...... Qui sta il punto. Voi ne tirate subito la conseguenza in questi termini; « Concludiamo » adunque non potersi ammettere l' ipotesi di una realtà » temporanea esistente da ogni tempo; e siccome abbiamo » provato che essa non può aver cominciato ad esistere senza » un reale precedente, esistente fuori del tempo; così possiamo stabilire in tesi generale essere impossibile che tutta

[1] Kant, loc. cit., p. 218.
[2] Pag. 29.
[3] Pag. 30.

» quanta la realtà sia temporanea; e che per conseguenza, se
» esiste qualche reale nel tempo, deve esistere qualche reale
» fuori dei limiti del tempo, cioè un Ente eterno. »[1] Che salto mortale! Che razza di conseguenza! Di ciò, che voi dite *aver provato*, non faceste ancora menomamente parola; e ponete quà per dimostrato un concetto, che apparisce la prima volta in su la scena! Che cosa avevate provato mai di sopra? Avevate provato, non potersi ammettere che tutta quanta la realtà abbia cominciato ad esistere, cioè che la quantità della durata di tutto l'essere sia finita, limitata; e questo v'è ammesso da chi che sia. Ma quell' *Ente eterno*, quel *reale infinito fuori del tempo*, dond'esce mai? Fuori del tempo, nell'ordine della realtà, non havvi che il nulla, almeno finchè voi non ci abbiate dimostrato, anzichè asserito il contrario.

Pertanto la proposizione, che l'universo abbia avuto principio, è falsa; perchè nella serie de' momenti di tempo è impossibile allo spirito umano di arrivare giammai ad un termine, che possa dirsi assolutamente ultimo o primo. Ma è falsa del pari l'altra proposizione, che voi ne inferite, cioè che esista un ente eterno fuori del tempo; perchè s'appoggia al concetto della totalità dei fenomeni temporanei, e questa totalità è impossibile a concepirsi; e perchè inferisce un'esistenza fuori del tempo, e questa esistenza è per noi un'incognita impossibile a determinare per via di ragionamento.

Quanto alla seconda parte del dilemma, che cioè l'universa realtà non abbia cominciato ad esistere, la è falsa se s'intende, che al momento attuale abbia preceduto una serie infinita d' istanti, o un *tempo infinito*,[2] come voi dite: ma è vera se s'intende, che la mente nostra non possa mai nella regressione della serie temporanea toccare un termine estremo, oltre il quale non possa più procedere.

Dunque la quantità della durata dell'universo com'è? Quel che sia in sè stessa noi l'ignoriamo, perchè oltrepassa essenzialmente la sfera del nostro concetto il concetto della totalità della serie degli istanti temporanei, ossia la sintesi dei termini della quantità di durata, che all'universo com-

[1] Pag. 31.
[2] Pag. 31.

pete. Ma per noi, nelle presenti condizioni dello spirito umano, essa non è nè finita, nè infinita; è indefinita, o indeterminata e indeterminabile; ci è conosciuta solo in parte; onde possiamo affermare bensì quel che non è, e negarle perciò la proprietà di finita, come quella d'infinita, ma non possiamo al tutto affermare apoditticamente ciò ch'essa è.

Egli è quindi manifesto, che l'opposizione fra i due membri del dilemma, secondo che di sopra io accennava, è dialettica o di contrarietà, non già analitica o di contradizione; dunque li neghiamo tutti due, perchè v'ha logicamente una via di mezzo, ciascuno d'essi contenendo più di quello che è rigorosamente necessario a distruggere l'altro. Ciò posto, il *dubitante*, cui piace meglio la logica del senso commune che quella del dogmatismo, comincerà a dichiararvi, che non può ammettere come certa la maggiore del vostro sillogismo, che dianzi ho riferita; e staremo aspettando, che voi soddisfaciate agli argumenti, che ne han messo in luce l'inesattezza e l'errore. Passando poi alla minore del vostro raziocinio, che suona così: « Ma qualche cosa esiste » nel tempo, come sono io e le cose a me coesistenti; »[1] il *dubitante* vi risponderà eziandio, che *non può ammettere come certa* nè pur codesta minore; poichè dessa è appoggiata unicamente, nel vostro sistema, a quanto voi già esponeste intorno all'esistenza di un reale. Ora, siccome l'esistenza del reale non fu da voi provata nè molto nè poco, nè ben nè male, ma solo asserita gratuitamente; così noi dobbiamo negarvi a dirittura la vostra minore, e staremo attendendo le ragioni, che ci costringano a doverla concedere.

Del resto, le due objezioni medesime, che voi ponete in bocca al vostro avversario, bastano bene a rovesciare tutto l'edifizio del sistema, che presumete di costruire: « Qui alcuno dirà, che il dubitante non può ammettere come certa » la minore di questo sillogismo; perchè l'io e le cose po- » trebbero essere una illusione, e il tempo una mera forma » soggettiva. »[2] Le objezioni sono giuste e di sodo peso; e voi che rispondete?

[1] Pag. 31-32.
[2] Pag. 32.

Prima risposta: « Noi rispondiamo, che ad ogni modo » un' illusione è pur qualche cosa; giacchè se fosse un nulla, » non vi potrebbe essere differenza fra illusione ed illusione, » come non ve n' ha fra nulla e nulla. »[1] Che un' *illusione*, io dirò una rappresentazione, sia pur qualche cosa, ce 'l sapevamo; ma un qualche cosa d' illusorio può bastare benissimo allo scettico, a voi non mai. Voi, fabricatore dell' edifizio del reale, voi dovete muovere assolutamente da un reale, e dimostrare che o un' illusione è qualche cosa di reale e sussistente, o che il reale può fondarsi solidamente su la vanità di un' illusione, o che da una illusione può generarsi il reale. Altrimenti, concesso che voi ne abbiate l' *io* e *le cose* tutte esser meri fenomeni, staremo a vedere per quale incantesimo da un mondo di apparenze e di rappresentazioni mentali voi farete surgere un mondo di realtà e di sustanze. L' impresa parmi impossibile, e però degna veramente del dogmatismo; tentatela dunque, ma pur con qualcosa di meglio che nude e crude asserzioni!

Seconda risposta: « E sia pure il tempo una forma me» ramente soggettiva; che cosa se ne può concludere? nient' al» tro se non che oggettivamente e assolutamente il reale è » eterno. »[2] Curiosa conclusione, per verità! E che buona pasta di scettico dev' essere quello, con cui vi dilettate di sillogizzare! Per fermo ogni altro scettico, da quell' uno disgraziato in fuori, si mostrerebbe di alquanto più difficile contentatura, e nelle vostre conclusioni vorrebbe senza fallo un po' più di rigore e di evidenza. Se di buona fede voi gli concedete, che *il tempo sia una forma meramente suggettiva*, sapete che ne dovrà egli concludere? Che

1º Dunque tutto ciò, che voi chiamate realtà, è puro fenomeno, semplice modificazione dello stato interiore dello spirito, mera applicazione di un concetto nostro alle nostre sensazioni; e tutta quanta è la realtà, che voi intendete, svanisce e si dilegua in un bel nulla;

2º Dunque tutta la vostra dimostrazione per dedurre dal concetto della realtà l' esistenza di un ente eterno fuori del

[1] Pag. 32.
[2] Ibid.

tempo, è fallace, sofistica, e nulla; nè prova altro, che il modo vostro proprio di combinare i vostri proprj concetti, secondo la forma subjettiva che ne avete in mente; insomma la è un gioco di parole, più o men bello, più o meno ingegnoso, per tradurre ed esprimere il gioco di concetti, che fassi nel vostro cervello;

3º Dunque la vostra conclusione è qualche cosa di sublime in fatto di stravaganze e di paralogismi; poichè deduce l'*eternità oggettiva e assoluta* precisamente da questo, che il tempo è una *forma meramente suggettiva* dello spirito. Il che torna ad un ragionamento di questo tenore: il reale è objettivamente e assolutamente eterno, perchè assolutamente e objettivamente non esiste punto. Potenza di logica! Ma se i raziocinj di cotal natura non riescono a spaventarvi, comincio ben a sospettare che, se foste costante nel vostro proponimento, voi potreste davvero *rapirci con voi a viva forza;* poichè la vostra filosofia non tarderebbe molto a farne uscire di senno!

E voi seguitando a confermare e dichiarare la vostra magnifica conclusione, soggiungete: « È innegabile che un reale » esiste. »[1] Anzi nella nostra disputazione filosofica è arcinegabilissimo; e allora soltanto voi potrete dire che è *innegabile*, quando con buone e irrepugnabili ragioni avrete combattuto vittoriosamente la negazione dello scetticismo. E perchè, di grazia, no 'l faceste ancora?

« Questo reale o è temporaneo, o fuori del tempo. »[2] Va benissimo; noto solo, che la locuzione *fuori del tempo* qui, per noi, è un semplice modo di dire, e nulla più; poichè il concetto, che le vorreste attribuire, è per lo spirito umano l'incognita delle incognite, posto che voi medesimo concedete essere il tempo una forma subjettiva ed intrinseca del nostro intelletto.

« Se è temporaneo, presuppone un Ente eterno, come abbiamo provato. »[3] E siccome non l'avete provato in modo alcuno, così noi lo neghiamo. Per *temporaneo* intendete forse,

[1] Pag. 32
[2] Ibid.
[3] Ibid.

che abbia avuto un principio determinabile dalla nostra ragione? E allora vi neghiamo, che il mondo sia temporaneo; quindi il presupposto di un Ente eterno è distrutto, e siete sempre da capo.

« Se è fuori del tempo è esso medesimo l'Ente eterno. »[1] Quanto a questa ipotesi curiosa, io non ho nulla da opporvi; perchè è un linguaggio arcano, che noi non intendiamo. Ma non importa: avanti di giungere al secondo membro del dilemma, vi converrà passare pe 'l primo; e non vi lasceremo mai libero il passo, finchè non abbiate dimostrata la vostra tesi.

« Ed in ogni caso la realtà di un Ente eterno è posta » fuori d'ogni dubbio. »[2] Questa frase, che asserisce un assurdo, con una leggiera correzione può significare una gran verità; eccola: ed in ogni caso la realtà di un Ente eterno è posta fuori d'ogni possibile conoscenza.

« Per quanto ardua sia a concepire una durata eterna, convien pure ammetterla. »[3] Anche per voi è dunque ardua davvero? Ma per noi e pe 'l senso commune è un po' più che ardua; la è impossibile a concepire; e quindi non che ammetterla, ve la neghiamo risolutamente. Noi non abbiamo cognizione d'altra durata che della successiva o temporanea; nessuna esperienza possibile può condurci ad un termine definitivo nella serie regressiva dei momenti di codesta durata; nessun ragionamento può somministrarci il concetto di una durata d'altra natura: dunque la vostra *durata eterna* è per noi una chimera della vostra fantasia, nè più nè meno.

« Poichè senza di essa neppure il tempo si può conce» pire. »[4] Ma questa maraviglia d'argumento sta qui per farci ridere o adirare? Come! Il tempo è una forma subjettiva, cioè intrinseca e connaturale dello spirito, voi me 'l concedeste: la durata eterna è, pure secondo voi, un concetto assai arduo, che vi affannate con ogni sforzo a dedurre dal concetto del tempo: e ora mi uscite fuori con questa enor-

[1] Pag. 32.
[2] Ibid.
[3] Ibid.
[4] Ibid.

mità, che il tempo stesso non si potrebbe concepire senza la durata eterna!! E di che parlaste voi dunque finora, quando m'intronaste li orecchi con lunghe file di raziocinj intorno al tempo, senza che pure aveste mai nominata l'eternità? Il tempo era l'antecedente del vostro raziocinio, e l'eternità il conseguente; e ora mi assicurate, che il concetto di codesto antecedente non è nemmeno possibile senza il concetto anticipato del conseguente? Voi dunque fate di così bei raziocinj, che presuppongano la conseguenza alle premesse? E che razza di conseguenza sarà mai quella, che voi stesso dichiarate anteriore essenzialmente alle premesse, anzi genitrice legitima ed unica delle premesse?

Inoltre vorreste un po' chiarirmi un altro dubio? Il tempo, voi me l'ammettete, è *una forma suggettiva* dello spirito; e poi mi dite, che il tempo non si può concepire senza un altro concetto, il quale si acquista per via di riflessione? Che cosa dunque intendete voi per forma subjettiva della mente? Io mi pensava, che ciò significasse precisamente un concetto immanente, un modo essenziale allo spirito, un qualche cosa insomma d'immediato, connaturato, spontaneo, primitivo, e per non tirarvela più in lungo, un concetto non dedutto e non possibile a dedursi da verun altro. Voi invece mi asserite fermamente, che il concetto di tempo, forma subjettiva dello spirito, non è al tutto possibile senza il concetto di eternità, il quale, a giudizio pur sempre di voi medesimo, è acquisito, riflesso, dedutto. Che imbroglio è codesto? Oh che! Rivive forse tra noi la confusione delle lingue?—Ma ora viene il buono: « Giacchè (e questo finalmente è il *giacchè* del *poi-* » *chè*) se io concepisco il tempo, e se intorno ad esso posso » enunciare qualche verità, questa verità è eterna, e immuta- » bile, e fuori del tempo »[1] A questo punto non so che dovrà dire o fare il *vostro* dubitante; io per me mi stringo nelle spalle, torno a leggere e rileggere questa frase, vi ficco addosso li occhi spalancati, me li frego per accertarmi che non ho le traveggole; ma tant'è, la suona proprio così. Per tentare di cavar un costrutto da queste parole, e sentire qual forza e qual peso abbia così la ragione, come la ragione della

[1] Pag. 32.

ragione, poniamole sotto la forma più semplice di domande e risposte; e ci forniscono questo mirabile dialoghino:

D. Perchè si deve ammettere una durata eterna?

R. Perchè senza di essa nè pure il tempo si può concepire.

D. E perchè mai non si può concepire il tempo senza di un'eterna durata?

R. Perchè qualunque verità, che possa enunciarsi intorno al tempo, è eterna, immutabile, e fuori del tempo.

Or bene, enunciare una verità significa esprimere un concetto vero; ed enunciare una verità intorno al tempo significa però esprimere un concetto vero intorno al tempo. Ma perchè il concetto di una cosa qualunque sia vero, bisogna che la rappresenti qual è, che sia conforme alla cosa stessa; dunque un concetto intorno al tempo sarà vero, quando rappresenti il tempo qual è, conforme alla sua natura. E siccome il tempo non è nè eterno, nè immutabile, nè fuori di sè stesso; così nessun concetto vero del tempo potrà mai essere, nè dirsi eterno, immutabile, e fuori del tempo. Che significano adunque le strane parole: *ogni verità intorno al tempo è eterna, immutabile, e fuori del tempo?* Questo appunto, che ogni concetto del tempo rappresenta, non mica il tempo, ma l'eternità; o in altri termini, che il concetto del tempo è la negazione del tempo; o altrimenti ancora, che il tempo non è più il tempo, sibbene l'eternità. Così il vostro perchè del perchè si riduce niente meno che a questo ragionamento: il tempo non si può concepire senza la durata eterna, perchè il tempo è l'eternità! E voi avete tutte le ragioni del mondo: se il tempo è l'eternità, vorrei un po' sapere chi mai avrebbe l'audacia e l'insolenza di voler concepire il tempo senza il concetto dell'eterna durata! Certo, la cosa è enorme, incredibile; ma io non vedo qual altro costrutto possa ricavarsi dalla vostra proposizione. Nella quale o si consideri il subjetto della verità, o l'oggetto, le conseguenze inevitabili che ne derivano, sono pur sempre quelle stesse, che io ne ho derivato. Il subjetto è lo spirito umano; l'oggetto è il tempo; e nè l'uno, nè l'altro parmi che possa essere eterno, o immutabile, o fuori del tempo. Dovunque io mi volgo, mi salta sempre agli occhi

una solenne petizione di principio: e mi trovo smarrito entro il circolo più vizioso, che mi si affacciasse mai alla mente. Dedurre l'eternità dal tempo con quest'unica ragione, che il concetto del tempo è eterno! Provare l'esistenza di un ente fuori del tempo con questo bello argumento, che il concetto del tempo è fuori del tempo! Che labirinto è codesto? Ah! con argumentazioni di cotal fatta non si confuta, ma si giustifica lo scetticismo; e nelle dottrine di tal calibro lo scettico trova la sua apologia, non la sua condanna.

Dopo aver mostrato come sia felice la vostra ontologia nell'esame della prima parte dell'ipotesi, in cui volevate stabilire che « tutta la realtà non può ridursi ed assolversi in un » reale limitato sotto il rispetto della durata; »[1] eccoci alla seconda parte, nella quale togliete « ad esaminare, se essa (la » realtà) possa ridursi tutta ad un reale limitato sotto il ri- » spetto dell'essenza, cioè se possa ridursi e consistere tutta » quanta in un essere finito, o in un finito complesso di » esseri. »[2] E per venirne a capo voi suddividete la questione in due ipotesi, nella prima delle quali supponete, che si pensi il finito « come necessariamente ristretto en- » tro a que' limiti che lo finiscono, per modo che sia asso- » lutamente impossibile il pensare la sua entità aumentata » neppur di un minimo che, e neppur di un atomo traslo- » carne col pensiero i confini; »[3] e dichiarate questa supposizione impossibile. Nè sarò io certamente quegli, che ve 'l contrasti, non tanto per la dimostrazione da voi data, ch'io confesso di non capire abbastanza quello che si dimostri; ma per la semplicissima ragione, che quell'ipotesi è contradittoria in sè stessa, poichè v'è repugnanza assoluta fra il subjetto, che è l'ente finito, e l'attributo, che è una proprietà formalmente incompatibile con un ente finito. Voglio credere però che non oserete affibbiare questa ridicola supposizione ad uno scettico.

Resta « la seconda supposizione, che cioè al finito da me » pensato io possa sempre allargare i limiti, ed attribuirgli

[1] Pag. 32.
[2] Ibid.
[3] Pag. 32-33.

» una sempre maggiore quantità di essere, senza che mai la
» mia potenza di pensare trovi alcun limite. »[1] E questo è appunto il caso nostro. Vale qui per lo spazio ciò, che di sopra noi abbiamo ragionato del tempo. Ivi si trattava di una *regressione* nella serie degli istanti della durata; qui trattasi piuttosto di una *progressione* nella serie delle parti della grandezza, o nella quantità degli esseri, de' fenomeni dell'universo. Però la soluzione del problema non può essere per noi differente; e siccome, in quanto alla durata, abbiamo veduto esser del pari falso il dire, che l'universo sia temporaneo, e il dire che sia eterno, perchè infatti, in riguardo a noi, non è nè l'uno nè l'altro, ma bensì indefinito; così in quanto alla grandezza o entità noi diciamo, che il mondo non è nè finito nè infinito: non infinito, perchè una serie o quantità di esseri e di fenomeni infinita in atto repugna; e non finito, perchè repugna egualmente, che l'esperienza possibile ci conduca ad un ultimo confine del mondo, oltre il quale lo spazio cessi e incominci il nulla. L'universo per noi è dunque indefinito. E ripeto sempre *per noi*, giacchè non conosciamo l'universo altrimenti che come fenomeno, sottoposto necessariamente alla condizione dello spazio, e quindi sotto forma di una serie. Per giudicare dell'entità o grandezza del mondo in sè stesso farebbe mestieri, che lo spirito umano potesse in un solo concetto comprendere la totalità della serie dei fenomeni cosmici, indipendentemente da ogni condizione di spazio e di tempo. Ma questo è impossibile; ed è per ciò egualmente impossibile a noi il determinare l'entità reale, objettiva, assoluta dell'universo.[2]

Vediamo ora come ragionate voi per arrivare alla soluzione dogmatica, che pretendete di darci. Posta appena l'ipotesi della possibilità di attribuire al finito una sempre maggiore entità, e ammessa l'impossibilità di trovare alcun limite, voi saltate fuori con questa bagattella di asserzione: « Ora
» questa mia illimitata potenza di pensare presuppone nella
» mia mente l'idea di un'entità infinita, dalla quale ogni
» finito essere, per quanto coll'imaginazione si accresca, rimau

[1] Pag. 33.

[2] KANT, *Critique de la raison pure*, loc. cit.

» sempre ad una infinita distanza. »[1] Tutta la dimostrazione consiste quà: un *presuppone* asserito gratuitamente, a dir poco, è l'unica base di un vasto sistema di filosofia; sistema destinato a rapire quasi per forza irresistibile di evidenza l'assenso degli scettici; sistema, che dee servire di legge ultima e sicura alla scienza della vita umana! Oh, lo scettico per verità non avrebbe a sudar molto per isbrigarsi da quel fantasma di logica, con cui fabricate la vostra ontologia: gli basterebbe un *no*, che, se non altro, sarebbe più legitimo del *sì*, che voi gli proponete. Ed in effetto, voi affermate che quella certa potenza della mente presuppone l'idea di un ente infinito; egli ve 'l nega. Chi ha ragione? Secondo il codice dialettico delle scuole, avrebbe ragione lo scettico, finchè almeno voi non abbiate recato le prove della vostra tesi.

E intanto che voi state a procacciarvele, esaminiamo un po' il valore della vostra singolare asserzione. La potenza illimitata di pensare, ond'è dotato lo spirito umano, in che consiste? In questo solo, che nella considerazione dell'universo egli può passare da una ad un'altra parte, da un fenomeno ad un altro, da un essere ad un altro, senza che tocchi mai ad un termine assolutamente ultimo o primo in questa serie interminabile di cause e di effetti, di condizioni e di condizionati. Ma in tutto questo processo mentale non c'entra per alcun verso l'idea di un'entità positivamente infinita, come a voi piace di *presupporre;* poichè in esso io trovo bensì la negazione di un limite reale e determinato, che fissi un qualche confine insuperabile alla facultà conoscitiva dello spirito; ma non ci trovo alcun principio di affermazione di quella idea d'un'entità assoluta, che voi imaginate di vedere sotto la potenza illimitata del pensiero. Il primo è un elemento negativo soltanto; il secondo sarebbe un elemento positivo: quello non è altro che il concetto di un *indefinito*, o se meglio v'aggrada, di un *infinito in potenza*, cioè di un infinito non mai realmente infinito; questo sarebbe invece il concetto di un *infinito in atto*, di un'entità realmente infinita, distinta e distante infinitamente dall'entità cosmica, che la mente

[1] Pag. 34.

contempla. Laonde l'espressione di *potenza illimitata* non contiene altro che la negazione di un termine o limite determinato: insomma è l'affermazione di uno stato di cose, in cui per lo spirito non si dà e non può darsi un estremo confine. Per lo contrario, l'espressione di *entità infinita* implica la realtà di un essere positivamente, attualmente infinito, cioè la determinazione assoluta di un ente fuori della serie cosmica, incondizionato, puro essere, tutto in atto, indipendente da ogni forma del tempo e dello spazio. Ora tra il primo concetto e il secondo sta l'abisso di una distanza infinita: abisso, che noi dichiariamo insormontabile alle forze della ragione; perchè l'universo è un sensibile; il sensibile è un fenomeno; il fenomeno è un'esperienza; e nessuna esperienza possibile varrà mai a fornirci il concetto della sintesi suprema, o della totalità della serie empirica, da cui ci risulta quanto noi sapiamo e possiamo sapere dell'universo. Ma senza questo concetto sintetico, totale, assoluto della serie dei fenomeni cosmici, non può la mente umana affermare che l'universo sia nè finito, nè infinito; dunque non c'è verso, bisogna negare e l'uno e l'altro, e tenere unicamente che desso è indefinito. Voi, all'opposto, varcate quell'abisso spaventevole con una facilità, con una prestezza, che sente d'incantesimo e di prestigio: lo varcate con un commodissimo *presuppone;* e vi basta una dimostrazione in questa forma: l'indefinito presuppone l'infinito; dunque l'infinito è. E se altri vi rispondesse così: l'indefinito non presuppone l'infinito, anzi lo esclude; dunque l'infinito non è: che vi pare? Non avrebb'egli per lo meno tanto di ragione, quanto voi ve ne arrogate? E allora tutto l'edifizio della vostra ontologia dove sarà ito?

Ma in effetto si potrebbe, io credo, assai più agevolmente difendere la negazione dello scettico, che la vostra affermazione. Perocchè l'indefinito e l'infinito in atto, conforme al senso reale, objettivo del dogmatismo, sono concetti di un ordine affatto disparato, sì che l'uno non può in verun modo presupporre l'altro. L'indefinito importa una mera possibilità di procedere sempre innanzi nella serie progressiva degli enti finiti; laddove l'infinito importa l'attualità sussistente di un reale, in cui si effettua tutta quanta la possibilità dell'essere.

L'indefinito è un concetto relativo, subjettivo, dipendente dal processo empirico del nostro intelletto; mentrechè l'infinito è un ente reale, sustanziale, sussistente in sè e per sè, indipendente affatto da ogni condizione dello spirito umano. L'indefinito non è una cosa, ma una legge della ragione; e l'infinito non è una forma della ragione, ma una cosa. L'indefinito objettivamente è nulla; e l'infinito objettivamente è tutto. L'indefinito è un produtto della logica; e l'infinito è l'ente dell'ontologia. Ora come mai da quello si potrà questo dedurre? Qual è la dimostrazione, che dal negativo mi dedurrà il reale, dal possibile l'ente, dal nulla il tutto? Se voi la conoscete, perchè non l'avete data in luogo della semplice asserzione? E se l'ignorate, perchè assumervi l'incarico impossibile di doverla dare?

Sarebbe tempo oggimai, che la filosofia delle nostre scuole imparasse a disvezzarsi da quelle pretensioni dogmatiche, con cui illude miseramente ai giovani intelletti; e cominciasse a smettere una volta quei vani giochi di parole, su cui fonda tutto l'immenso edifizio dello scibile umano. Fino a tanto che si vorrà imporre alla filosofia l'obligo assurdo di provare il suo principio, non avremo una scienza, ma una sofistica. L'essere si sente, si crede, non si dimostra; e però i concetti dell'infinito e del finito non si possono dedurre per via di ragionamento, ma si devono riconoscere per via d'intuizione spontanea e di credenza istintiva.[1] Altrimenti la scienza diviene impossibile; dacchè nessuna logica del mondo potrà giammai dedurre l'infinito dal finito, nè questo da quello. Le leggi constitutive dell'intelligenza, tradutte nelle regole del raziocinio, non vi permetteranno mai, che la conseguenza esca fuori dei termini delle premesse; dunque se per antecedente voi ponete l'infinito, la ragione non potrà dedurne altro che modi, proprietà, attributi dell'infinito; e se per antecedente voi assumete il finito, la ragione non potrà parimente derivarne altro che modi, proprietà, attributi del finito. Adunque un concetto, che valga di termine medio per connettere logicamente il finito con l'infinito, è impossibile; e però tutto quello che già vedemmo, e che tosto vedremo ancora da voi

[1] LAMENNAIS, *Esquisse d'une philosophie*, préf., e liv. 1, ch. 3.

messo in campo per riuscire a siffatta deduzione, è opera vana e di sua natura impossibile.

Compiuta con un puro e semplice *presuppone* la dimostrazione dell'esistenza di un ente infinito, vi si affaccia una difficultà, che voi esponete in questa guisa: « Si dirà forse » che noi pensiamo il finito come campato nell'immenso nulla, » e lo diciamo finito perchè la sua realtà non vale a colmar » questo nulla. »[1] Che strano cervello di scettico possa farvi una così strana objezione, io non saprei; chè davvero parmi derisorio un argumento, in cui si riguarda il *nulla* come un *immenso* recipiente, che contenga il finito e lo determini, senza che pure il finito possa mai *colmare* l'immensa capacità di questo nulla portentoso! Ad ogni modo ascoltiamo la risposta: « Pensando il finito a questo modo, o noi pensiamo nel » tempo stesso il nulla, o non lo pensiamo. Se lo pensiamo, » certo non possiamo pensarlo se non come la negazione del- » l'infinito reale. »[2] Ma primieramente, *pensare il nulla* che vuol mai dire? Supporre il nulla per oggetto proprio e immediato del pensiero, non è ella una contradizione? Perocchè pensare significa aver *qualche cosa* presente allo spirito. Ora il nulla per sè come può mai esser presente allo spirito, senza trasformarsi in un qualche cosa? E poi, affermate voi stesso, che non si può pensare il nulla insieme co 'l finito, se non come una negazione. Se dunque il nulla è una negazione, come mai si può dire che sia immenso? E che in esso sia *campato* il finito? Oh che! L'assunto principale del dogmatismo è forse di perseguitare a morte questo povero *nulla*, e di non concedergli pace nè tregua, finchè non l'abbiate snaturato trasfigurandolo in ciò che non è, e non può essere lui, in una cosa? Inoltre il nulla è la negazione pura e semplice dell'essere; perchè dunque voi ne inferite, che non si potrebbe pensare il nulla, *se non come la negazione dell' infinito reale?* La negazione dell'infinito è il finito, e del reale è l'ideale; dunque il termine contradittorio dell'infinito reale non è il nulla. Qualora però uno scettico volesse proporvi cotesta objezione, egli si farebbe a considerare il nulla, non già

[1] Pag. 34.
[2] Ibid.

come la negazione di un infinito reale, di cui non ammette punto nè l'esistenza nè l'idea; ma bensì come la negazione di un limite determinato nella cerchia del finito; onde il suo pensiero si ridurrebbe a questo: al di là del finito sarebbe il nulla, cioè io non ammetto verun ente ch'esca fuori della serie dei finiti; ma in questa serie non possiamo giungere mai ad un termine estremo, perchè è indefinita, non potendo noi comprendere in un concetto sintetico la totalità dei fenomeni, che sono i termini all'infinito moltiplicabili di questa serie.

Voi, anzichè rispondere a quest'argumento, continuate: « Ogni negazione presuppone che si pensi ciò che si nega. »[1] Verissimo, e perciò il nulla presuppone l'essere, di cui è la negazione. Ma siccome il nulla non è la negazione dell'infinito reale, così non può presupporne in verun modo l'idea. Quindi tutte le vostre ragioni vanno a risolversi in un presupposto assurdo; poichè supponete sempre dato nelle premesse ciò, che dovete dedurre nella conclusione.

« Dunque noi abbiamo l'idea dell'essere infinito. »[2] Può darsi bene che voi l'abbiate, se dite d'averla; ma il vostro discorso, ad onta di quel sonoro *dunque* con cui lo suggellate, non prova nè che l'abbiate voi, nè che debbano averla tutti li altri; perchè non è un raziocinio, ma un'asserzione. Dirmi che io ho l'idea dell'infinito, perchè ammetto il finito, il quale è la negazione dell'infinito, equivale precisamente a dirmi, che io ho l'idea dell'infinito, perchè ho l'idea dell'infinito. Ma le dimostrazioni così fatte non mi convincono punto; e se non vi risolvete a recarmi qualche buona ragione di tutto ciò che mi asserite, io dovrò pensare che la promessa di *rapirmi con voi a viva forza* non fosse altro che una celia. Seguitiamo.

« Se poi non pensiamo il nulla (*pensando il finito*), allora » il finito è solo da noi pensato, ed è oggetto assoluto della » nostra mente. »[3] Adagio, e distinguiamo. Il finito è *solo* da noi pensato, cioè ogni termine della serie dei fenomeni cosmici

[1] Pag. 34.
[2] Ibid.
[3] Ibid.

è finito per sè stesso, e la mente nostra nel suo processo intellettivo non può mai concepire altro che una quantità maggiore o minore, ma pur sempre parziale di termini finiti di questa serie, senza però mai finire di percorrerne l'estensibilità infinita: lo ammettiamo, e non so qual profitto ne possiate trarre per la vostra causa. Invece il finito è *solo* da noi pensato, cioè la mente nostra comprende nel suo concetto la totalità dei fenomeni mondiali, sì che ne determina la serie e la definisce con la sua intuizione: lo neghiamo e sempre lo negheremo, finchè voi no 'l proviate con qualche cosa di meglio che nude e crude parole. Si distingua del pari l'altra parte della vostra proposizione, e tutto l'argumento svanisce. Il finito è *oggetto assoluto* della nostra mente, ma in questo senso che la mente suggetta alle condizioni dello spazio e del tempo non può assolutamente percepire l'universo, fuorchè sotto forma di fenomeno, come serie indefinita di termini finiti, fuori della quale non c'è per lei altro che il nulla: è vero, e attenderemo, per ricrederci, che voi dimostriate il contrario. Il finito è *oggetto assoluto* della nostra mente, ma in quest'altro senso, che la mente percepisca il finito come necessariamente ristretto dentro ai limiti di una serie qualunque determinata di fenomeni, in guisa che le riesca assolutamente impossibile di avanzare più oltre nella progressione di questa serie, o *traslocarne di un atomo i confini:* è falso, e noi pure l'abbiam dichiarato sempre impossibile.

« Dunque noi dobbiamo avere l'idea dell'infinito. »[1] Eh, prima di ottenere che lo scettico vi meni buona una conseguenza così favolosa, voi dovete attraversare il ponte fatale delle premesse; e là vi aspettiamo. Tentate dunque il passo, ma non fate il salto; chè in terra siamo presti a seguitarvi, per l'aria non mai.

Quasi che voi medesimo presentiste, come la vostra dimostrazione per provare l'esistenza dell'idea dell'infinito non provi abbastanza, ne soggiungete tosto altre due, le quali in verità non valgono meglio della prima. Eccone una:

« Alla stessa conclusione si perviene considerando il finito » sotto altri aspetti. Il finito p. es. è ciò che in parte è, e in

[1] Pag. 34.

» parte non è: esso è un misto di essere e di non essere: il
» suo pensiero adunque presuppone l'idea di quello che è
» tutto puro essere. »[1] E sempre lo stesso gioco di parole, sempre lo stesso paralogismo di porre la conclusione avanti delle premesse! Il circolo vizioso, entro cui si ravvolgono perpetuamente le vostre prove, riesce sempre a dire così: il finito è la negazione dell'infinito; dunque il finito presuppone l'idea dell'infinito. E certo chi vi permettesse questa nuova forma di raziocinj, voi avreste ragione. Ma non sarà mai uno scettico, che voglia contentarsi di una logica sì puerile. L'antecedente del vostro entimema, espresso in termini che starebbero meglio in bocca di un sofista che di un filosofo, o non ha senso alcuno, o vuole intendersi così: il concetto, che noi abbiamo del finito, non contiene nella sua unità sintetica tutto il complesso dei fenomeni, che ci manifestano l'universo, o una parte qualsiasi dell'universo; e però siamo certi che in quel concetto non istà tutta la serie dei termini, da cui dee risultare la cognizione piena e assoluta del finito. E allora io non veggo qual diritto v'abbiate di fondare su questo principio la presupposizione dell'idea dell'infinito.

Quella strana asserzione poi, che *il finito in parte è, e in parte non è*, ossia che *è un misto di essere e di non essere*, che vuol mai significare? Il *non essere* è il nulla; e quindi la vostra dottrina stabilisce, che il finito si compone di due elementi distinti, di essere e di nulla. Ed ecco un altro colpo mortale da voi portato a questo tapino di nulla! Perciocchè in virtù del principio, che avete posto quà, il vecchio assioma, *ex nihilo nihil fit*, si chiarisce falso evidentemente ed assurdo; e d'ora innanzi fra le tesi filosofiche dovrassi annoverare anche questa: di nulla si fa qualche cosa! E per dimostrarla con rigore geometrico si potrà, secondo i vostri principj, ragionare così: li elementi, onde si compone una cosa reale, sono qualche cosa di reale; ora il finito è una cosa reale (proposizione vostra); dunque li elementi, di cui si compone il finito, sono qualche cosa di reale. Ma il finito è un misto di essere e di non essere (proposizione vostra), cioè si compone di questi due elementi, essere e nulla; dunque l'essere e il nulla, ele-

[1] Pag. 34.

menti del finito, sono qualche cosa di reale; dunque il nulla è qualche cosa. Ecco le grandi scoperte, a cui sa condurci la filosofia delle nostre scuole!

A maggiore schiarimento della vostra argumentazione voi aggiungete alcune similitudini, e ci avvertite che *il pensiero del finito* « presuppone l'idea di quello che è tutto puro es- » sere, a quel modo che l'idea del male suppone l'idea del » bene, l'idea di malattia suppone quella di sanità, l'idea di » confusione suppone quella di ordine. »[1] Ma il paragone non istà. I concetti di *male*, di *malattia*, di *confusione* sono pura e semplice negazione dei concetti correlativi di *bene*, di *sanità*, e di *ordine;* e poichè il negativo non può concepirsi in sè stesso, ma solo per rispetto al positivo, da cui dipende, ne segue per logica necessità, che dato uno di questi concetti negativi sia dato pure immediatamente e come presupposto il concetto positivo, che gli corrisponde. Ma nel caso nostro non è così. Il concetto del finito, secondo la vostra stessa dottrina, è positivo e reale; perchè consta di un elemento almeno reale e positivo; insomma è un ente. Ora l'opposto dell'ente è il nulla; e però, conforme alle similitudini da voi recate, il concetto del nulla (mi perdonerete questa espressione voi, che ci fate *pensare il nulla*) presuppone sicuramente l'idea dell'essere. Ma a poter affermare, che l'idea di ente finito presuppone l'idea dell'infinito, bisognerebbe avere prima stabilito, che il finito non è altro che una pura e semplice negazione dell'infinito. Se dunque non è ancora dimostrato questo punto, dall'idea del finito non si può dedurre la presupposizione di quella dell'infinito. Se poi si tiene questo punto come dato in virtù di una mera definizione, allora l'idea dell'infinito è tutto insieme la premessa e la conclusione del raziocinio, che deve provarne l'esistenza; cioè per provare che questa idea dell'infinito vien presupposta da quella del finito, si comincia a porre l'idea stessa dell'infinito come base logica e principio generatore di quella del finito; il che insomma è provare *idem per idem*, è una manifesta petizion di principio. E se da ultimo si ammette, che il finito sia propriamente nient'altro che una negazione dell'infinito, ne segue che il finito non ha

[1] Pag. 34.

realtà, nè esistenza propria, non è un ente, ma un non-ente, un nulla. E allora che cosa diviene tutta la vostra teorica del reale, poichè voi stesso ne insegnate che si fonda su la vanità di una negazione?

Or ecco l'altra dimostrazione, degna sorella della precedente: « Il finito inoltre non è tutto ciò che si può essere, non » effettua tutta la possibilità di essere; perciò il suo pensiero » presuppone il pensiero di questa possibilità di essere, la » quale è infinita. »[1] E per non ripetere sino al fastidio le medesime ragioni, mi basterà di opporvi una distinzione: questa possibilità di essere importa l'idea di un infinito, ma in potenza, nel senso matematico, cioè di un indefinito, sì; importa l'idea di un infinito, ma in atto, nel senso metafisico, ossia è un'entità assoluta, no; e vi aspettiamo alle prove.

Tali sono le dimostrazioni, con le quali voi stimate di avere messa in chiaro ed in sicuro l'esistenza ideale e subjettiva dell'infinito; e certo di avere distrutto fino alle radici qualunque dubio dello scettico, passate a dimostrare l'esistenza reale ed objettiva dello stesso infinito. E vi aprite la via in questi termini: « Ciò posto (che *il pensiero del finito* » *presuppone il pensiero dell'infinito*), e richiamataci alla » mente la distinzione da noi instituita fra i concetti reali ed » i concetti mentali, noi ci proponiamo la domanda: a quale » di queste due classi appartenga il concetto dell'infinito? Ap- » partiene esso a quelli, che non importano l'esistenza del » loro oggetto, oppure a quelli, posti i quali è anche posto il » loro oggetto? »[2] E comincerò anch'io a richiamarvi alla mente, che codesta vostra distinzione de' concetti in reali e mentali è vana e di nessunissimo peso; e per venire in soccorso alla vostra memoria, vi ripeterò che mentre vi lusingate di fondare su 'l sodo l'edifizio dell'ontologia, voi non fate altro veramente che un buco nell'aqua. Imperocchè tutti i concetti sono mentali e reali ad uno stesso modo: tutti mentali, se s'intende che la cosa pensata esiste nello spirito che la pensa; tutti reali, se s'intende che ogni pen-

[1] Pag. 34.
[2] Pag. 35.

siero sia qualche cosa come atto intellettuale, e contenga in sè qualche cosa come oggetto pensato. Ma nessun concetto è reale nel vostro senso, perchè nessun concetto può rappresentare le cose in sè stesse, nella loro sustanza assoluta; e ogni concetto rappresenta solo i fenomeni della sustanza, i quali sono modi, atti, forme, affezioni dello spirito, non proprietà reali e objettive delle cose in sè stesse. Ora, fondare una prova dell'esistenza reale di un ente su questa distinzione arbitraria e illusoria de' nostri concetti, non parmi un processo degno di una leale filosofia.

Tanto più, che esso implicherebbe sempre una petizione di principio.

Qual è infatti la questione, che s'agita fra lo scettico e voi? È questa: se qualche cosa di reale fuori della mente esista. Or bene; come la risolvete? Ecco il nesso logico de' vostri ragionamenti:

D. Esiste qualche cosa di reale in sè, fuori della mente?

R. Esiste, perchè noi, in noi stessi, nella nostra mente pensiamo qualche cosa.

D. Ma come mai da un pensiero, cosa tutta subjettiva, deducete voi un reale sussistente in sè, cosa affatto objettiva?

R. Perchè quel pensiero è un concetto reale, che implica l'esistenza del proprio oggetto.

D. E come poi provate, che questo concetto implichi l'esistenza reale, assoluta del proprio oggetto?

R. Perchè un tal concetto è qualche cosa esso stesso.

Ed è questo per voi l'ultimo perchè dei perchè, la suprema luce dell'evidenza! Ma pure siamo sempre da capo; e io posso e devo domandarvi ancora: insomma un tale concetto è egli qualche cosa di subjettivo o di objettivo? E voi che mi risponderete? Se rispondete, che il pensiero di un qualche cosa è esso stesso un qualche cosa di subjettivo, allora la vostra dimostrazione si riduce tutta a questo bel ragionamento: esiste nella nostra mente un concetto, che è cosa puramente subjettiva; ora una cosa puramente subjettiva è qualche cosa di reale assolutamente objettivo; dunque, ec. Ammesso il quale raziocinio, si verrebbe agevolmente a capo d'ogni questione; poichè scambiando il si co 'l no, e facendo luce sino-

nimo di tenebre, veglia sinonimo di sogno, tre sinonimo di quattro, bianco sinonimo di nero, io potrei con rigore matematico provare ad ogni galantuomo, che affermando nega, che in pieno meriggio è fra le tenebre, che vegliando dorme, che il triangolo è un quadrilatero, e che la neve ha il colore del carbone. E se rispondete, che è qualche cosa di objettivo, allora la vostra dimostrazione consiste in quest'altro raziocinio, non meno chiaro e concludente del primo: esiste qualche cosa di reale; ma qualche cosa di reale è una cosa reale; dunque esiste una cosa reale. E codesto, in fede mia, è un ragionare che non ammette replica!

Ma voi vi siete guardato bene dall'esporre in tutta la loro crudezza e nudità così nuove e stupende dimostrazioni; e le ravviluppate in una lunga catena di raziocinj. Tuttavia gli è un sostegno e riparo da burla; è un inviluppo di ragnatelo, che con un soffio va in pezzi e si disperde. Comunque però egli sia, *esaminiamo*. Posta dunque la prediletta vostra divisione dei concetti in reali e mentali, voi passate ad investigare a quale delle due specie appartenga il concetto dell'infinito, la cui presenza nello spirito avete già per dimostrata. E vi fate a ragionare così: « Se il pensiero dell'infinito importa l'esistenza di esso, ciò non può essere se non in due » maniere: cioè o un tale pensiero è infinito esso stesso, oppure la sua origine presuppone l'infinito, come sua causa » e condizione. »[1] Indi rigettata *la prima supposizione*, perchè » ne seguirebbe l'assurdo, che io stesso sarei l'infinito; »[2] voi entrate a discutere *la seconda* con « investigare più dappresso » la natura del pensiero. »[3] E movendo dall'osservazione, che « li uomini parlando del pensiero e della conoscenza si » servono di espressioni traslate dal senso della vista; »[4] voi cominciate ad analizzare li elementi di ogni sensazione; e da un confronto fra le sensazioni proprie della vista e quelle degli altri sensi, deducete « come caratteri distintivi della vista » 1° l'esser minimo in essa l'elemento passivo e subjettivo;

[1] Pag. 35.
[2] Ibid.
[3] Ibid.
[4] Ibid.

» 2° l'esservi massimo l'elemento apprensivo ed oggettivo. »[1] Io non ho difficultà veruna ad ammettere questa dottrina, solo che tengasi fermo sempre il principio fondamentale, che più volte v'accennai, cioè quell'elemento apprensivo e objettivo riferirsi, non alla realtà o sustanza, ma solamente al fenomeno.

Quindi voi procedete argumentando così: « Ora il pen-
» siero e la conoscenza che si vollero simboleggiare colle per-
» cezioni visuali, devono possedere in sommo grado questi
» caratteri; poichè nella cosa simboleggiata trovansi sempre
» in modo perfetto quei caratteri, che si trovano imperfetti
» nel simbolo. »[2] Questa dottrina in termini così generali ed assoluti, e destituita di prove, non mi sembra esatta nè vera. L'uso delle espressioni metaforiche, o, come voi le chiamate, dei simboli, commune più o meno a tutti i popoli e a tutti l'individui, proviene dalla doppia imperfezione del linguaggio e dell'intelletto umano; perocchè nè l'intelletto ha conoscenza veramente, assolutamente comprensiva di cosa alcuna; nè il linguaggio, partecipante di sensibile e d'intelligibile, è sufficiente a rendere fedelmente tutte le infinite relazioni o modificazioni delle nostre idee e de' nostri sentimenti. Noi adunque per naturale necessità ricorriamo alle metafore ed ai simboli, così per tentare di significar meglio per via d'imagini sensibili una moltitudine di concetti, che abbiamo in mente confusi, oscuri, incompiuti; come per non trovare sovente nella lingua vocaboli astrattivi e scientifici, che traducano esattamente il concetto nostro. Laonde il linguaggio metaforico risponde assai bene alla natura dell'uomo; il quale, ente finito, nè puro spirito nè semplice corpo, unione ipostatica e indivisibile di due elementi, uno materiale e l'altro razionale, non può mai separare totalmente li atti dell'uno da quelli dell'altro elemento. Lo spirito è nei sensi, come i sensi sono nello spirito; perchè spirito e sensi non sussistono in sè e per sè, ma nell'unità personale dell'uomo. Egli adunque, parlando, rappresenta e traduce sè stesso qual è; e siccome egli è sensazione insieme e pensiero, così nel suo linguaggio ora materializza il pensiero, ed ora spiritualizza la sensazione. Nè

[1] Pag. 36.
[2] Ibid.

questo processo è da reputarsi difettoso, se pur non vogliasi chiamare un difetto l'operare conforme alla propria natura. Grave difetto piuttosto io scorgo nel metodo commune de'vostri filosofi, i quali fanno in pezzi l'uomo a loro talento, e poi fondano sistemi e controsistemi sopra quelle mostruosità, che sono opera del loro cervello, nè esistono punto in natura; e intitolano queste chimere scienza dell'uomo! Torniamo a noi.

Quale sia la dottrina, che la vostra scuola professa intorno ai simboli, non si può certamente sapere da quel poco, che voi in questo luogo ne ragionate; ma l'ultima citazione delle vostre parole basta bene a mostrare, come voi teniate per certi i tre punti seguenti:

1° Che si ha una conoscenza piena e perfetta del pensiero e dell'intelletto umano; perchè altrimenti non potreste asserire, che *il pensiero e la conoscenza devono possedere in sommo grado i caratteri* della percezione visuale.

2° Che all'uso dei simboli preceda sempre la conoscenza piena e perfetta della cosa simboleggiata; perchè altrimenti non potreste affermare, che *nella cosa simboleggiata trovansi sempre in modo perfetto i caratteri del simbolo.*

3° E che *quei caratteri, che si trovano imperfetti nel simbolo, trovansi sempre in modo perfetto nella cosa simboleggiata:* sono le vostre parole.

Ora questi tre fatti, che voi rappresentate come evidenti, senza confortarli d'alcuna sorta di prova, non mi sembrano nè certi nè veri. Non il primo; poichè la conoscenza piena e perfetta di qualsiasi cosa è superiore alla capacità dell'uomo nelle condizioni di questa vita; e l'intima essenza così del pensiero, come di ogni altro ente, atto, fenomeno, o facultà, è ravvolta da una nuvola misteriosa, che la nostra vista non arriva giammai a squarciare. Non il secondo; dacchè l'uso dei simboli per ciascun popolo è maggiore ne'tempi d'ignoranza che in quelli di cultura; e in generale per l'Umanità abbondano i simboli nelle lingue e nelle memorie primitive, e vengono via via scarseggiando co'l progredire dell'educazione intellettuale e morale della società; onde, stando alla vostra dottrina, bisognerebbe conchiudere, che la scienza è in ragione diretta dell'ignoranza; e la civiltà, della barbarie. Non il

terzo, perchè il simbolo è cosa di natura diversa dall'oggetto simboleggiato: l'uno è sensibile, l'altro intelligibile; e non corre fra essi relazione d'identità, ma di analogia; onde i caratteri di quello si troveranno in questo, non in modo differente per grado, ma diverso per natura, essendo che i modi rispondono agli esseri, e ad un sensibile non possono convenire i modi di un intelligibile.

Adunque un confronto fra la sensazione e il pensiero potrà benissimo somministrarci argumenti di analogia per ajutarci allo studio dell'una e dell'altro; ma non mai darci il diritto di conchiudere dimostrativamente i caratteri proprj di questo dai caratteri essenziali di quella. La vostra conclusione però, che « nel pensiero adunque e nella cognizione la passività sarà » nulla, e la percezione massima, ed apprenderà non solo qual- » che parte dell'oggetto, ma l'oggetto stesso nel suo intiero e » vero essere; »[1] è illegitima e falsa.

E falsa mi apparisce per difetto di logica conseguenza, non solo come raziocinio, ma eziandio come metodo. Era vostro intendimento dimostrare che esiste un ente infinito. Questa dimostrazione fu ed è la croce perpetua di tutti i dogmatici; e voi per torvela di dosso, che fate? Ricorrete a due antecedenti, che possano giovarvi alla costruzione del vostro sillogismo: 1º esiste nella mente un concetto dell'infinito, 2º vi sono concetti che implicano l'esistenza reale del proprio oggetto. E provaste quello con asserire, che l'idea del finito presuppone quella dell'infinito; questo con asserire, che il concetto del *qualche cosa* è esso medesimo il proprio oggetto. Tuttavia le basi dell'edifizio non erano ancora solide abbastanza, ve n'accorgeste anche voi; e quindi per precauzione e rinforzo traeste fuori un altro principio, cioè che il pensiero nostro *apprende* l'oggetto conosciuto *nel suo intiero e vero essere*. Rimaneva da provarlo; e voi avete ricorso ad una metafora del linguaggio vulgare! Così un'asserzione gratuita, una distinzione arbitraria, un'analogia simbolica sono le basi scientifiche di tutta la vostra ontologia!

Del resto, io non saprei indovinare, come voi v'intendiate quell'enigma di conclusione, che il pensiero *apprende*

[1] Pag. 36.

l' oggetto stesso nel suo vero e intiero essere. A me snona così arrischiata e stravagante, che mi fa trasecolare. Apprendere un oggetto nel suo vero e intiero essere è ciò, che suole chiamarsi con una sola voce *comprenderlo*; e vuol dire, conoscere un oggetto quanto è conoscibile; conoscere cioè non solo l'essenza e le proprietà reali di esso, ma tutti i modi e relazioni possibili, sotto cui potrebbe concepirsi. Ora diteci un po', come mai la mente umana riesca a comprendere così un oggetto qualunque, un solo, fosse anche un granello d'arena? Diteci sopratutto, come mai la mente umana arrivi a così comprendere l'ente infinito? Un pensiero comprensivo di tal maniera è atto di una potenza infinita; perchè abbraccia in un solo concetto tutto il giro della possibilità, il quale, almeno per vostra sentenza, è propriamente infinito. Ecco un imbroglio, da cui non so come potermi sbrigare. Volete che il pensiero *comprenda* l'oggetto suo? E allora, o la vostra mente non pensa affatto nulla, o è dessa infinita. Volete invece, che il pensiero non *comprenda* propriamente il suo oggetto? E allora, o la vostra conclusione distrugge le premesse, o le premesse annientano la conclusione, poichè voi affermate e negate la stessa cosa in uno stesso raziocinio. E dove se ne va, in ogni caso, l'ente infinito?

Questa teorica della conoscenza non vi basta ancora per istabilire su 'l sodo il piedestallo della vostra filosofia; e vi trattenete quà lungamente a spiegare un altro punto, ch'io non capisco nè che cosa significhi, nè quanto importi; ed è il seguente: « Conviene di necessità ammettere, che il cono» scere è un atto *sui generis* non riducibile nè alla categoria » di passione, nè a quella di azione. »[1] Avreste dovuto, innanzi tutto, definire esattamente che cosa v'intendiate per *azione* e *passione*; giacchè tutta la questione dipende dal senso, che piácevi di attribuire a tali voci. Chi sa che allora non apparisse una mera questione di parole? Io, senza entrare adesso in una lunga discussione psicologica, mi contenterò di notare che ciascuno, riflettendo su la propria coscienza, distingue in essa due specie diverse di fatti o fenomeni interni: degli uni siamo autori noi stessi, e li produciamo con la no-

[1] Pag. 36

stra attività personale; li altri avvengono in noi per opera di qualche cosa, che non è noi. Nel primo caso dicesi, che v'è per parte nostra *azione*, nel secondo invece *passione*. E in questo senso parmi ben manifesto, che il nostro conoscere risulta dalla combinazione, misteriosa ma certissima, di due elementi, attivo l'uno, e l'altro passivo, in quanto che la *materia* della cognizione ci viene fornita dagli oggetti esterni, e l'intelletto la riceve, non la produce; la *forma* poi vi è posta dalla virtù naturale dello spirito, che la produce da sè stesso, e non la riceve.

Questa dottrina, commune a molte scuole filosofiche, non piace a voi, e fate ogni sforzo per sostenere, che la conoscenza non è nè azione, nè passione, con grave scandalo dei dogmatici, i quali non vi perdoneranno cosi tosto di aver introdutto nella vostra filosofia un principio dei sofisti di Megara.[1] Comunque sia, poco m'importa ora la soluzione di un problema, che è del tutto accessorio nel nostro argumento; nè voglio infastidire il lettore con un minuto esame delle ragioni veramente curiose e originali, con cui difendete la vostra tesi. Noterò soltanto, che per non aver definito il senso tutto particolare, che voi date ai vocaboli di azione e passione, usate talvolta certe locuzioni, le quali a chi se ne stia co'l vocabolario commune devono parere un gergo senza costrutto. La voce *azione*, per esempio, è usata generalmente per *atto*: sicchè il dire, come voi fate, *l'atto di conoscere non è un'azione*,[2] equivale propriamente a dire: *un'azione non è un'azione*.

Risultato di codesta escursione psicologica si è, che la conoscenza « costituisce un terzo genere di relazione fra gli » esseri, il quale non si può ridurre ad alcun genere superio- » re; »[3] e fin qui è dire men che nulla, poichè è trasformare la conoscenza in un'incognita, è significare ciò ch'essa non è. Vediamo però la parte positiva della conclusione: « E la più » chiara spiegazione che darsi possa (*della conoscenza*) consiste » nel dire che il conoscere è un vedere, un intuire l'essere » delle cose. »[4] Bella spiegazione! Definire un concetto filo-

[1] C. Renouvier, *Manuel de philosophie ancienne*, liv. 5, p. 1, § 1.
[2] Pag. 36.
[3] Pag. 37-38.
[4] Pag. 38.

sofico con un oscuro traslato! E un atto intellettuale con una sensazione!

Ma ciò, che tocca il sublime in genere di contradizioni si é, che voi negate co 'l fatto la tesi, che volete stabilire co 'l ragionamento; perocchè, mentre appunto sostenete che la conoscenza è un veder l'essere delle cose, voi confessate abbastanza chiaro di non poter vedere l'essere della conoscenza. E che diamine di dottrina è mai questa vostra filosofia? Vi siete sbracciato finora a mostrarci che l'intelletto *apprende*, ossia *vede*, *intuisce* le cose nel loro *intiero e vero essere;* e ora non sapete spiegarci in termini chiari e precisi ciò che sia la conoscenza? Ma insomma, vi conoscete voi stesso, o non vi conoscete? Se no, chi è dunque lo stordito, che sotto il vostro nome scrisse questo libro di filosofia? L'autore in esso parla sovente di sè e de' fatti suoi, laddove non potrebbe, qualora non avesse alcuna conoscenza della sua propria persona. Se sì, come dunque vi trovate così impacciato a definire questo punto? Perciocchè, secondo voi, conoscere un uomo vuol dire, veder l'intiero e vero essere di quest'uomo; ora nell'essere dell'uomo entra per elemento essenziale lo spirito; facultà essenziale dello spirito è l'intelletto; atto essenziale dell'intelletto è la conoscenza: dunque chi vede tutto intiero il vero essere di sè stesso, dee vedere per necessità tutto il vero ed intiero essere dello spirito, dell'intelletto, e della conoscenza: viene a dire, che per voi non c'è assolutamente, nè può mai esserci nulla d'ignoto intorno all'essere della vostra persona. Tal era in termini formali la vostra dottrina; e ora, alla prima applicazione che vi occorre di farne su voi stesso, voi non sapete spiegarci in qual modo il vostro proprio intelletto conosca?

E che sarà, quando debbasi applicare all'ente infinito questa portentosa teorica della conoscenza? Se conoscere significa veder tutto l'intiero e vero essere delle cose, chi conosce l'ente infinito dovrà vederlo in tutto il suo essere vero ed intiero. Voi adunque, che conoscete di sicuro l'ente infinito, voi lo vedete, lo intuite nel suo vero ed intiero essere; cioè o il vostro cervello è infinito, o l'essere dell'ente infinito è finito, o conoscere vuol dir ignorare, o, che è più probabile e verosimile, voi avete voluto far una burla a' vostri lettori. Ma sarà

meglio ascoltare dalla vostra stessa voce, in qual maniera questi grandi e sublimi principj di psicologia possano quadrare al vostro teorema ontologico su l'ente infinito. E voi discorrete così: « Se il conoscere è un immediato vedere, » scevro da ogni passione ed azione del veggente, ne segue » che il pensiero o la conoscenza dell'infinito non può esser » altro, che l'immediata vista dell'infinito. »[1] Ed io alla mia volta ripiglierò: siccome quel vostro principio, che la conoscenza è un immediato veder l'essere delle cose, apparve già falso ed assurdo; così pure di necessità è falso ed assurdo questo corollario, che il pensiero dell'infinito sia l'immediata vista dell'infinito. E tutta la vostra dottrina è rovesciata.

Ma esaminiamo un po' accuratamente codesta conclusione, che potrà esserci guida a maravigliose scoperte. *Vista immediata dell'infinito* per voi è un atto (*atto*, ricordiamoci bene, non mica *azione*), con cui la mente *apprende tutto il vero e intiero essere* dell'ente infinito; sicchè traducendo questo principio in una formula più concisa, ma equivalente, l'intelletto nostro *comprende l'essenza dell'ente infinito!* E beato voi, che vi sentite il coraggio di scrivere e publicare *in sul serio*, e veramente *in pratica*, di così mostruose dottrine! V'ho già fatto osservare, che il comprendere l'essenza di una cosa qualunque importa sempre un atto di sua natura infinito, e tanto più ve 'l debbo ridire quà dove si tratta di un ente infinito. Ed invero, l'essere dell'ente infinito sarà fuor d'ogni dubio infinito; comprendere questo essere infinito è dunque un pensiero, che abbraccia una cosa infinita, è un atto infinito. Ora un atto infinito non può procedere fuorchè da una facultà infinita; una facultà infinita evidentemente è l'attributo di un suggetto infinito; e però la comprensione dell'essenza dell'ente infinito implica necessariamente il concorso di quattro termini, tutti realmente, assolutamente infiniti, cioè:

1º un subjetto infinito;

2º una facultà di questo subjetto infinita;

3º un atto di questa facultà pure infinito;

4º e un oggetto di quest'atto parimente infinito.

Se un solo di questi termini mancasse, riuscirebbe affatto

[1] Pag. 38.

impossibile la comprensione dell' ente infinito; perchè tolta l' infinità del subjetto, resta impossibile l'infinità della potenza e dell' atto; sottratta l' infinità della potenza, apparisce impossibile l' infinità del subjetto e dell' atto; suppressa l' infinità dell' atto, risulta impossibile l' infinità del subjetto e della facultà; e quindi in ogni caso sarebbe sempre impossibile la vista immediata e comprensiva dell' ente infinito. Voi adunque credete con la miglior fede del mondo, che siete voi stesso una persona infinita; che la vostra persona è dotata di un intelletto infinito; che il vostro intelletto fa un atto infinito; e che con quest' atto infinito dell' intelletto infinito proprio della vostra persona infinita voi vedete immediatamente tutto l' intiero e vero essere dell' ente infinito!! Portento di logica e di filosofia! Io per me vivo sicuro, che a questo tratto lo scettico più scettico di tutti li scettici passati, presenti, e futuri, si sentirebbe convinto, confuso, e *rapito di viva forza* a confessare, che, se non altro, una gran *realtà* rimane matematicamente dimostrata dalle vostre ragioni: ed è, che il dogmatismo crede all' esistenza di tanti enti infiniti, quanti sono i suoi fedeli seguaci!

Con tutto ciò non potrei imaginare, senza farvi grave ingiuria, che voi, scrivendo, abbiate avvertita la giusta portata della vostra dottrina; e amo meglio incolparne il vostro sistema, che il vostro ingegno. E nondimeno la critica ne riduce inevitabilmente a questo dilemma: o voi accettate per vostra questa dottrina; e allora non è più possibile veruna specie di discussione tra voi, enti infiniti, e noi poveri mortali: o non l' accettate se non con qualche buona sottrazione e restrizione, per poterle dare un senso ragionevole; e allora il vostro sistema è rovinato da voi stesso, che ne foste l' autore; e tutte le dottrine da voi fondate su quel principio della vista immediata e comprensiva dell' ente infinito sono pure da voi stesso dichiarate illegitime e false; talchè non solo uno scettico in nome della scienza, ma ogni critico a titolo di senso commune dovrà rigettarle.

Fatta questa avvertenza una volta per tutte, seguitiamo ad esaminare l' applicazione, che voi fate de' vostri principj alla soluzione del gran problema: « Rispondendo adunque alla

» questione diciamo, che il pensiero dell'infinito importa l'esi-
» stenza dell'infinito stesso, poichè non si può vedere ciò che
» non è. »[1] Io aveva ben ragione, allorchè di sopra vi diceva, che il dividere i concetti in mentali e reali era opera al tutto chimerica e vana. Finalmente anche voi, inventore e padre della singolar divisione, ve ne siete accorto; e ora con un tratto di penna disfaceste voi medesimo tutto il vostro faticoso lavoro. Imperocchè la ragione stessa, che per voi prova l'esistenza reale ed assoluta dell'infinito, prova egualmente l'assoluta e reale esistenza dell'oggetto di un pensiero qualunque. Pensare è, secondo voi, veder l'essere delle cose; e *poichè non si può vedere ciò che non è*, egli è manifesto che tutto quanto si pensa, è; ossia che il pensiero d'una cosa qualsiasi importa l'esistenza reale della cosa stessa. Dunque nel vostro sistema ogni concetto è reale; e l'espressione di *concetto mentale* quasi che non implicasse l'esistenza del proprio oggetto, equivale rigorosamente a *concetto non-concetto*, pensiero senza pensiero: è la formula più esatta e assoluta dell'*immenso nulla*, che possa inventarsi. La vostra dottrina adunque si contradice.

Se non che, esaminandola meglio in sè stessa, ne consegue ad evidenza, che voi v'aggirate in perpetuo dentro a quel circolo vizioso, da cui non trovate uscita nè scampo. Basta per ciò risalire al punto, onde prendete le mosse; e spogliando i vostri ragionamenti di quell'apparato dialettico, che traggono solo dalla forma scolastica, mettere a nudo il paralogismo fatale, che vi si annida. Ecco il nesso logico delle vostre dottrine:

D. Qual è la tesi che volete dimostrare?

R. Questa, che bisogna ammettere l'esistenza reale ed assoluta di un ente infinito.

D. E come la dimostrate?

R. Perchè il nostro intelletto vede immediatamente l'essere reale e assoluto dell'ente infinito.

D. Ma come provate questo intuito dell'infinito?

R. Perchè noi abbiamo il concetto di esso infinito.

D, Come sapete voi che l'abbiamo?

R. Perchè abbiamo il concetto di un reale finito.

[1] Pag. 38.

D. E l'esistenza di questo reale finito come si prova?

R. Perchè il concetto, che ne ha la nostra mente, è desso stesso un reale objettivo e assoluto.

Sicchè dopo tanto sillogizzare ci troviamo pur sempre lì, a quella stupenda argumentazione: esiste il reale, perchè esiste il non-reale; ossia esiste l'infinito, perchè esiste il non-infinito; ovvero esiste la cosa perchè la pensiamo, e la pensiamo perchè esiste; l'infinito è perchè ne abbiamo l'idea, e ne abbiamo l'idea perchè egli è. Dunque l'abisso infinito, che separa il fenomeno dalla realtà, e che è tutto il cardine della questione suprema di ogni filosofia, non lo varcate mai con una buona ragione, ma lo saltate a dirittura con una petizion di principio e con un'asserzione contraddittoria; onde risulta alla fine non già un edifizio stabile, ma un castello in aria. Così voi confermate co 'l vostro esempio quanto sia da preferirsi alla sapienza orgogliosa del dogmatismo la modesta ignoranza dello scetticismo, sistema che almeno non ischerza con la logica, o tratta la filosofia come scienza da studiarsi, non come fantoccio da far giocare in su la scena.

È poi curiosa l'objezione, che vi proponete: « Si dirà » forse che questo è un falso vedere, un veder solo apparente » ed imaginario. »[1] No, così non vi dirà mai lo scettico. Egli vi dirà piuttosto e vi ripeterà sempre, che vede benissimo questo solo, che voi non vedete nulla; e che se non trovate altri argumenti da persuadergli che vede anch'esso l'infinito, stima meglio di reputarsi cieco e senz'occhi, che credere di veder l'impossibile e di avere una pupilla infinita. Ma voi che rispondete? Rispondete, che « per imaginar di vedere una » cosa convien pensarla; dunque per imaginar di vedere l'in- » finito convien pensarlo, cioè intuirlo nel senso che abbiamo » finora spiegato. »[2] Ed ecco un'altra dottrina, che può tenere degna compagnia alle precedenti. È dunque per voi tutt'uno apparenza e fatto, illusione e verità! Non voglio tirare da questa massima le conclusioni morali, cioè immorali, che evidentemente ne derivano: il campo sarebbe troppo vasto, nè io forse potrei percorrerlo senza qualche parola che dovrebbe

[1] Pag. 38.
[2] Ibid.

rendervi un suono poco gradito. Stiamo nelle cose speculative, che ci bastano e sono d'avanzo, per mettere al cimento l'enormità di cotale dottrina.

La quale insomma è la negazione totale e assoluta d'ogni filosofia e d'ogni scienza, è l'abolizione pura e semplice dell'intelletto e della ragione. Perciocchè, se un oggetto è da noi conosciuto egualmente sia che lo pensiamo davvero, o solo in apparenza e per illusione, sia che in effetto lo conosciamo, o solo c'imaginiamo di conoscerlo; ne segue, che un sistema di cognizioni imaginarie e false non varrà punto meno di un altro sistema di cognizioni vere e reali; ne segue, che una filosofia tessuta d'illusioni e di chimere sarà una scienza non meno legitima, che una filosofia fondata sopra i fatti e le ragioni; ne segue, che la scienza è inutile ed impossibile, poichè i capricci della fantasia e le illusioni dell'ignoranza possono surrogarla perfettamente; ne segue, che non v'ha più criterio alcuno possibile per distinguere il vero dal falso, o piuttosto che tutto è vero e tutto falso ad un modo, senz'altro criterio che l'apparenza, senz'altra norma che l'imaginazione. E così potrei continuare un pezzo; ma che pro? Chi dunque mi assicura, che adesso invece di ragionare davvero, non sogniamo di ragionare? E che io scrivendo non dorma, e non dormiate voi leggendo ad occhi aperti? Oh che! Leggere e scrivere in realtà non è egli tutt'uno che leggere e scrivere in sogno? La *filosofia della vita* lo accerta su la sua parola: e della sua parola io voglio usare questa volta con la più cieca fiducia. Se voi non ne trarrete vantaggio pe 'l vostro sistema, e per la vittoria che gli avete promessa, imputatelo a voi stesso e alle armi, che mi fornite di vostra mano. Accetto dunque ed ammetto di buonissimo grado la vostra dottrina, la quale, me ne avveggo un po' tardi, concorda mirabilmente con la mia. Siamo intesi: vedere in realtà o in apparenza, conoscere davvero o solo imaginarsi di conoscere, gli è tutt'uno; poichè l'oggetto è sempre veduto e conosciuto nel suo essere vero ed intiero. Ora noi togliamo per nostro uso la seconda parte, e a voi ed a' vostri abbandoniamo volontieri l'uso e la proprietà della prima. Da qui avanti però ci lascerete sostenere e predicare in pace il nostro sistema, che per vostra confessione vale quanto

ogni altro, nè più nè meno. E ci avremo guadagnato pur questo, che voi medesimi ci riconoscete e rivendicate il diritto inviolabile di credere e in buona fede e in ottima filosofia, che l'uomo non conosce realmente l'universo, ma solo in apparenza; e che il concetto, ch'egli stimasi avere di un ente infinito, non è cognizione effettiva, ma vana illusione e chimerico fantasma. E noi non vogliamo di più. Peccato che su 'l frontispizio del vostro libro non abbiate posta per epigrafe questa bella dottrina; avreste risparmiato a noi e a molti altri la fatica, già per sè stessa inutile e sprecata, di leggerlo, e l'altra eroicomica e fastidiosa di criticarlo!

Intorno alla conclusione, con cui suggellate la risposta a quell'objezione · « L'infinito adunque è immediatamente e » immutabilmente manifesto allo spirito, »[1] io non ispenderò più parole a mostrare quanto sia fallace, siccome quella che discende in linea retta da erronee premesse. Piacemi piuttosto di esaminarla da un altro punto di prospettiva per rilevare un altro errore, che parmi vi si nasconda. Chieggovi in prima licenza di valermi solo per questa volta del vostro principio di *gnoseologia*. Conoscere è vedere. Ora ponete il caso, che l'occhio umano si trovasse in tal condizione, che dovunque girasse gli fosse dinanzi un sole; o pure imaginate un globo infinito di purissima e ardentissima luce solare, nel cui centro sia trasportato l'organo visivo dell'uomo: che ne avverrebbe? Questo avverrebbe senza fallo, che l'occhio non vedrebbe nulla. Tutta la potenza visiva rimarrebbe assorbita, esausta da quell'immenso oceano di luce, nel quale non essendo ombra alcuna, nè varietà di colori, nè differenza di forme, non si potrebbe instituire verun confronto fra le sensazioni visuali; anzi non ci sarebbe che un'unica, invariabile, immutabile sensazione; cioè non si vedrebbe nulla.[2] Applicate la similitudine alla vista dell'ente infinito, e la conseguenza riuscirà quella stessa. Posto che si dovesse attribuire allo spirito *la vista immediata e immutabile dell' essere infinito*, ne seguirebbe che qualunque pensiero e cognizione sarebbe impossibile. In quella vista l'intelletto apprenderebbe tutto l'essere puro e assoluto;

[1] Pag. 38.
[2] LAMENNAIS, *Esquisse d'une philosophie*, liv. 1, ch. 5.

e poichè nell' assoluto e puro essere, che è l' unità suprema, l' identità perfetta, non havvi nulla di realmente distinto, nulla potremmo conoscere, perchè non potremmo nulla distinguere. Tolta la distinzione degli oggetti, è tolta all'uomo la possibilità della conoscenza; e quindi data all' uomo la conoscenza immediata dell'essere infinito, egli sentirebbe assorbire ed esaurire con quell' unico atto tutta la potenza del suo intelletto da quell' immenso pelago di essere, dentro al quale si troverebbe tuffato e smarrito. Nè vale il dire, che li enti finiti essendo tutti compresi nell'infinito, potrebbe tuttavia la mente conoscerli in esso; perciocchè o i finiti non sono contenuti nell' essere infinito in alcuna maniera, o in lui sono anch' essi l' essere infinito. Repugna infatti che nell' essere puro e assoluto sia qualche cosa, che non è lui puramente e assolutamente; onde repugna eziandio, che alla vista immediata e immutabile dell' ente infinito s' accompagni o succeda una cognizione qualunque di un altro qualunque oggetto. Così, mentre il dogmatismo vuol ingrandire la potenza della ragione, ne distrugge l' essenza; e con la sua teorica della vista comprensiva dell' ente infinito non ispiega, ma annulla la conoscenza, e con essa tutta intiera la filosofia!

Ora segue un' objezione, ma concepita in termini tali che mi riesce un logogrifo assai stravagante; eccola: « Si dirà » forse che il pensiero dell' infinito importa bensì l'oggettiva » realtà dell' infinito, ma dell' infinito solamente in quanto pos- » sibile, cioè pensabile, ma non in quanto esistente, indipen- » dente e fuori d' ogni mente. »[1] Io per me credo fermamente, che in nessuna testa del mondo, purchè abbia l' uso normale delle sue facultà, possa trovare un alloggio questa pellegrina objezione. E tanto meno il potrà nella testa di uno scettico, sol che vi degniate supporlo in istato d' intendere il senso delle parole che va proferendo. Imperocchè, principio fondamentale dello scetticismo si è appunto la distinzione fra l' *objettiva realtà* e la *subjettiva fenomenalità* delle cose, come termini opposti di una dualità, un membro della quale esclude l' altro, senza alcuna possibilità di ridurli a conciliarsi insieme ed unirsi scientificamente in un solo. Voi in vece che fate? Attribuite al

[1] Pag. 38.

vostro scettico due cose, che, lasciamo stare li altri filosofi, nessuno della sua famiglia ha mai potuto nè credere, nè pensare, nè come che sia concepire, cioè 1° che una realtà objettiva appartenga all' infinito; 2° e che si debbano ammettere due sorte di realtà objettiva, l' una esistente in sè stessa, e indipendente dalla nostra mente; l' altra soltanto possibile o pensabile. Ora il primo punto è tutto il nodo della questione, che s' agita da secoli fra lo scetticismo e il dogmatismo; supporre adunque, che uno scettico nel muovere un' objezione al suo avversario voglia mai cominciare con ammettere esplicitamente la tesi di lui, e rinegare la sua propria, egli è in buon vulgare un trasformarlo in burattino e dargli del pazzo per lo capo. Il secondo poi è una contradizione formale nei termini, finchè almeno i termini ritengono il significato loro proprio, il significato che hanno costantemente nell' uso ordinario della nostra lingua. E per fermo, *realtà objettiva* che cosa vuol dire? Appunto un essere *esistente da sè, indipendente, fuori di ogni mente;* onde per la ragion de' contrarj, *realtà non objettiva* vorrà dire una cosa non esistente in sè, ma sol nella mente, allo stato di mera pensabilità, come un semplice possibile. Quindi il ragionamento, che voi mettete in bocca al vostro scettico avversario, suona così: — Due specie di objettiva realtà sono da distinguersi accuratamente: cioè una *objettiva-realtà objettiva* e un' altra *objettiva-realtà non objettiva.* O se volete che mi spieghi meglio, eccovi un' altra versione dello stesso principio, che ve ne farà toccar con mano tutta l' evidenza. Io distinguo primieramente tutte le cose conoscibili in due ordini diversi: 1° cose esistenti per sè stesse, realtà sussistenti, sustanze objettive, enti in somma, la realtà dei quali sta fuori della nostra mente; 2° cose esistenti solo in noi, fenomeni apparenti, modificazioni subjettive, cose insomma senz' alcuna realtà e sussistenza propria, e fuori della nostra mente vero nulla. Per non essere costretto a intronarvi sempre li orecchi con questa litanía di sinonimi, faremo come tutti li altri uomini che parlano la nostra favella, e chiameremo le cose del primo ordine *realtà objettive*, e quelle del secondo ordine *fenomeni subjettivi.* E questa è teorica elementare: viene adesso la sublime; attenti. Una suddivisione molto importante

convien fare delle cose di quell' ordine primo; perciocchè la realtà objettiva non è una sola, ma ve n' ha di due razze, e assai diverse. La prima è una realtà objettiva che è objettiva; e la seconda è un' altra realtà objettiva che non è objettiva. Vedete magnifica dottrina! stupenda! miracolosa! La quale vi può fornire una serie di distinzioni così chiare e precise, così profonde e scientifiche, che bástino a un bisogno per risolvere ogni più arduo e misterioso problema fra quanti hanno sin qui tormentato lo spirito umano. Così, per darvene un saggio e mettervi su la buona via, ragionate voi delle sustanze? E voi distribuitele in due classi: sustanze che sono sustanze, e sustanze che sono tutto l' opposto delle sustanze. Trattate degli esseri sussistenti? E voi distingueteli in due specie: esseri sussistenti che sussistono, ed esseri sussistenti che non sussistono punto. Disputate intorno agli enti finiti? E voi classificateli in due generi: enti-finiti finiti, ed enti-finiti infiniti. Avete ancor afferrata nettamente la base di questa maravigliosa teoria? Scendiamo un po' dalle altezze della speculazione metafisica, ed applichiamo il nostro principio a cose più facili ed evidenti, sì che l' ingegni più corti ed ottusi abbiano da rimanerne convinti e persuasi. Con esso voi potrete distinguere due sorte di luce: la luce-giorno, e la luce-tenebre; due sorte di si: il si che dice di si, e il si che dice di no; ec ec.[1]

[1] Questa maniera di ragionare, che sembra una *caricatura* della logica, piace singolarmente al Gioberti, il quale testè la raccommandava come un rimedio eccellente per evitare il panteismo: « Quando si dice, verbi» causa, che il possibile è bensì una *cosa*, ma non mica una *cosa reale*, si » viene in sustanza a dire che è cosa e che non è cosa; giacchè i vocaboli » di *res* e *cosa* esprimono la stessa nozione, l' uno nella lingua antica, l'al» tro nella moderna d' italia. Ma la tautologia passa inosservata, mediante » un equivoco, pigliandosi la voce di *reale* come sinonima di *sensato* e di » *circoscritto*; onde tanto è a dire che il possiblie non è *reale*, quanto a dire » che non è finito, e non può essere appreso nè dai sensi esteriori, nè dalla » coscienza. invece dunque di equivocare, asserendo che il possibile non » è reale, dite per contro che è realissimo, atteso che appartenendo agli » ordini dell' infinito, la sua realtà non è angustiata da verun confine ». (*Rinnovamento*, vol. 2.°, cap. 7, pag. 311, ediz. econ.) Che la voce latina *res* equivalga all' italiana *cosa*, anche i bimbi se 'l sanno; ma che l' aggettivo *reale* non aggiunga nulla al nome *cosa*; che la locuzione *cosa reale* sia un *equivoco* o una *tautologia*; e che ogni *cosa*, anche solo *possibile*, debba dirsi *reale*: questa, sì, è una scoperta degna veramente di ammirazione!

Una sola cosa mi stupisce per conto vostro; ed è, che essendovi imaginato di aver da fare con uno scettico di questa pasta, voi non abbiate saputo terminare la disputa in due parole; giacchè con l'ajuto di una distinzione simigliante voi potevate confunderlo e *rapirlo* con voi al primo sillogismo. Oh, in verità ci sarebbe da ridere, se non si trattasse di filosofia, cioè di materie che sono quanto di più grande, nobile, e divino possa il nostro intelletto contemplare! Ma il riso ti si strozza in gola al riflettere, che da una certa filosofia possano maltrattarsi a questo modo le verità, che sono la vita stessa dell'Umanità, l'inspirazione del cuore, la luce del pensiero, l'elemento immortale e infinito della natura. Lasciateci tranquilli nella credenza instintiva della nostra anima, e non gettate il disordine nella nostra coscienza co'i sofismi di una dottrina superba e impotente. Siete voi con le vostre dimostrazioni viziose, co' vostri sillogismi a due o a quattro termini, con le vostre ridicole pretensioni di soggiogare la ragione con la ragione, di accecare l'intelletto co 'l raziocinio, d'imporre il mistero di una rivelazione qual conseguenza logica di una filosofia, siete voi i creatori del dubio e del nullismo. Esso è figlio naturale e legitimo della vostra filosofica teologia; e se havvi al mondo una scienza, che debba riconoscersi inetta essenzialmente a combatterlo, è la vostra; se v'ha gente, che debba professare stima e rispetto agli scettici, siete voi. Mutate adunque sistema nel disputare con essi, o tacete. Studiate l'uomo qual è dato dalla natura; credete ciò che la ragione crede senza poter dimostrare; non ci obligate ad ammettere principj, a cui la ragione repugna: e allora movendo dalle verità primitive, che nessuno avrebbe mai osato negare, se voi non aveste gettata la sfida con le vostre prove fallaci, attendiamo insieme allo studio delle leggi, che costituiscono la natura dell'universo e dell'uomo. Riuniamo i nostri sforzi per fondare su queste leggi primordiali, assolute, immutabili, eterne, una scienza, che se non a tutto rigore, almeno con qualche diritto si meriti il nome di *filosofia della vita*. Ma quando nel corso delle nostre investigazioni toccheremo il lembo di quel velo impenetrabile, che a guisa di un aere misterioso involge tutta la sfera della vita, e copre l'intimo ed ultimo segreto di

tutto l'essere; allora lasciateci liberi di noi stessi: la nostra vista si perde in quell'oceano senza fondo e senza rive, come vi si smarrisce la vostra; nessuno ha l'autorità d'affermare; a nessuno può interdirsi la facultà di opinare; ivi termina la scienza fatta, e incomincia la scienza futura; ivi cessa la dottrina, e subentra la divinazione; e in questo campo ideale unica scorta è la ragione portata su l'ali del sentimento, unico giudice è il calcolo delle probabilità razionali, verificato dalla inspirazione profetica della poesia, che ringiovanisce eternamente il cuore e la vita dell'Umanità.[1]

Ritorniamo alla vostra objezione. Per non lasciarci alcun dubio che il senso delle vostre parole sia veramente così paradossale, come io l'ho dianzi interpretato, voi aggiungete questa similitudine: « Nello stesso modo che il pensiero del » circolo importa bensì l'oggettiva realtà del circolo, ma del » circolo solo in quanto è pensabile, e non già di un circolo

[1] Bel contraposto alla vanitosa onniscienza dei dogmatici parmi la sapiente modestia, con cui uno scrittore di grand' ingegno e di gran cuore, LAMENNAIS, esponeva le condizioni dell'umano sapere: « Il faut bien remar- » quer, en ce qui touche la conception des choses, qu'elle a des bornes » nécessaires, au delà desquelles l'esprit ne saurait pénétrer. On ne » conçoit rien complétement, parce que la conception complète de la moin- » dre partie du tout, implique la conception du tout, la conception abso- » lue de l'être sous ses deux modes, infini et fini. Cette science parfaite » n'appartient qu'à Dieu... Nous ne voyons, nous, que de simples mani- » festations de causes impénétrables; les essences se dérobent à notre » compréhension; ce que nous affirmons d'elles, de leurs rapports et de » leur action réciproque, en dehors des purs phénomènes, nous l'affirmons » seulement en vertu d'une nécessité logique entièrement différente de la » vision intime de l'objet. Nous disons: cela est, car il serait contradictoire » que cela ne fût pas; mais comment cela est, nous l'ignorons. Notre » science est de conclusion, et non pas immédiate. Ces réflexions s'appli- » quent, avec une force particulière, aux questions qu'engendre le problè- » me si obscur de la coexistence du fini et de l'infini. Cette obscurité tient, » en effet, à ce que la solution cherchée implique directement la concep- » tion de l'être en soi, laquelle implique elle-même la conception de » l'infini. Or, si la conception de l'infini est le terme idéal de la science... » elle ne sera jamais celle d'aucun être fini. Dans leur développement » éternel, les esprits limités tendent sans cesse vers ce terme, qu'ils ne » sauraient atteindre, dont ils approchent toujours. » (*De la société première*, liv. 2. ch. 8.)

» reale ed esistente. »[1] Dove è più che mai manifesto, che voi affibbiate allo scettico questa opinione, che *un circolo non reale nè esistente* abbia pure *una realtà objettiva*; di che seguono immediatamente le belle applicazioni, che io v'ho già fatte di questo principio. Certamente il vostro avversario, a questo punto della discussione, vi moverebbe qualche difficultà, ma non quella che voi opponete. E qualora volesse rischiarare il suo concetto con la similitudine del circolo, egli non vi direbbe già che *il pensiero del circolo importi l' objettiva realtà di un circolo non reale nè esistente;* ma bensì potrebbe dirvi: — La questione tra voi e me si è, se esista un circolo come realtà objettiva, sussistente per sè stesso, fuori della nostra mente. Io ho bene il concetto del circolo; vuol dire, che un circolo esiste, non come realtà objettiva, ma come fenomeno subjettivo; non come sussistente per sè stesso, ma solo nel mio pensiero; non fuori, ma dentro della mia mente. Ora voi provatemi una buona volta, come dall' esistenza mentale e fenomenica se ne possa conchiudere, con un raziocinio di tre termini, l' esistenza reale ed assoluta. — L' objezione è tale; e la vostra risposta qual è?

« Noi rispondiamo, che l'infinito non può esistere come » possibile e pensabile, non esiste come reale. »[2] Qui adunque riconoscete anche voi l' opposizione logica, che passa fra il possibile o pensabile ed il reale; poichè se una realtà objettiva s'addicesse propriamente al possibile sì come al reale, la vostra risposta sarebbe, a dir poco, una stranezza. Ma udiamo la prova: « Infatti io non posso sapere e dire che » una cosa sia a me pensabile, se già non la penso; talchè per » me pensato e pensabile sono la stessa cosa. »[3] E anche qui voi v' aggirate su di un equivoco. La voce *pensabile* può offrire due sensi: uno positivo e determinato, l' altro negativo e indefinito. Perocchè cosa pensabile val cosa che può essere pensata, onde per me è pensabile una cosa, in quanto da me può essere pensata. Ora io non posso certamente sapere che *una cosa determinata* sia a me pensabile, se già non la penso;

[1] Pag. 38.
[2] Ibid.
[3] Ibid.

poichè dire: io posso pensare la tale o tal cosa, è lo stesso che dire: io la penso. Quindi non la si può chiamare pensabile se non per un modo di dire affatto improprio; e pensabile, in questo senso positivo, è un mero sinonimo di pensato. Per lo contrario, chi non sente che un'infinità di cose è a noi pensabile senza che però le pensiamo? Io so che da qui a domani penserò molte cose, che adesso non penso; e se domani le penserò, oggi sono pensabili; poichè se prima ch'io le pensi, non fossero pensabili, io non le penserei in eterno. Vero è che io non so determinare quali cose verrò pensando; ma appunto io le chiamo ora pensabili, perchè ancor non le penso. Pensabile adunque, in questo senso negativo, equivale a possibile, con questo divario però, che possibile dicesi una cosa in quanto si riferisce all'esistenza; pensabile, in quanto alla cognizione. Laonde la vostra proposizione, che *pensato* e *pensabile sono per me la stessa cosa*, è vera, se per pensabile intendete una cosa *positivamente* determinata, cioè in un senso improprio; ma è falsa, se a pensabile date il suo proprio significato di cosa *negativamente* possibile ad essere pensata. Del resto, qualora il vostro argumento valesse, io potrei dire egualmente, che nell'ordine dell'esistenza, possibile e reale sono per me la stessa cosa; poichè io non posso conoscere di certa scienza che una cosa può esistere, se già non so ch'essa esista. Il che riuscirebbe insomma alla negazione del concetto stesso di ogni possibile.

Ci rimane a vedere l'applicazione, che voi fate di questa dottrina: « Dire adunque che l'infinito, che io penso, io lo » penso solo inquanto pensabile, è lo stesso che dire, che io » lo penso solo inquanto è pensato. Il che è tanto assurdo, » quanto sarebbe il dire: questa penna, che io muovo, io la » muovo solo inquanto è mossa. »[1] Se c'è qui un'assurdità, la è tutta nel gioco di parole, in cui al solito vi deliziate. Il senso naturale della proposizione, che voi sfigurate per combatterla a vostro bell'agio, è una verità che tutta la filosofia dogmatica non giungerà mai a confutare. Dire ch'io penso l'infinito, non come reale, ma come pensabile, significa questo

[1] Pag. 38.

solo, che il concetto dell'infinito è un semplice atto della mia mente; e che siccome qualunque atto della mente è un puro fenomeno dell'io, così quell'infinito, ch'io penso, è in me allo stato di puro fenomeno mentale. L'infinito adunque esiste in me, poiché lo penso; ma dal pensiero mio non posso indurne altro che la sua pensabilità, cioè un'esistenza subjettiva. Quanto alla sua realtà objettiva, io non so ancora che cosa sia, nè dove sia, nè come sia, nè pure se veramente sia. Tutto quello che io so dell'infinito, si è che io lo penso; nè posso pensarlo se non in quanto esiste nella mia mente. Ma esiste nella mia mente in quanto egli era un concetto a lei possibile; dunque l'infinito è in me, non come reale, ma in quanto è pensabile e pensato; e fuori della mia mente non so che cosa sia l'infinito, come non so nulla di verun'altra cosa. E questo discorso è egli un assurdo?

Veniamo alla similitudine, che voi citate. Lo scettico o non vorrebbe farne uso, o l'esporrebbe così: il movimento di questa penna, che io maneggio, non è una proprietà inerente alla penna stessa, ma un produtto della mia attività; son io che la muovo; questo fenomeno del movimento è cosa tutta mia; si che prima della mia azione esso non era, e dopo la mia azione non sarà più. Ma se questo fenomeno adesso è, certo egli era possibile di sua natura, poiché se non fosse stato possibile no 'l produrrei. Dunque io muovo la penna, non in quanto che il movimento sia proprio di lei, ma in quanto io glielo communico con la mia forza; e glielo communico in quanto a me era possibile di produrlo, e ad essa di riceverlo. E dov'è, in grazia, l'assurdo? Anzi cotesta similitudine vale di conferma alla teorica dello scetticismo. Perciocchè l'oggetto mosso risponde all'oggetto pensato, il movimento all'esistenza, l'io forza motrice all'io facultà conoscitiva. Or bene; come il movimento non è attributo proprio del mobile, ma effetto dell'io motore; così l'esistenza non è proprietà reale dei pensabili, ma fenomeno dell'io pensante. Da questo adunque ch'io muovo la penna, non posso già dedurne che il moto appartenga sustanzialmente alla penna, ma solo che la penna è capace d'essere mossa dalla mia mano; e così pure da questo ch'io penso l'infinito, non ne segue già che

l'infinito abbia un'esistenza reale, ma solo che è un concetto possibile alla mia mente.

Che significano poi quelle strane parole che appiccate alla vostra similitudine? « Come se l'essere mossa fosse la cagione » o la condizione del muoverla che io fo. »[1] L'*essere mossa* non è davvero nè la *cagione*, nè la *condizione* del movimento, che io le imprimo; ma ne è bensì l'effetto, il valore, la misura; e quel dire: la penna ch'io muovo, io la muovo solo in quanto è mossa; o è un gergo di vostra invenzione e senza costrutto, o deve intendersi in questo senso, che tanto v'ha di reale nel moto della penna, quanto io gliene imprimo con la mia forza motrice; e posso misurare la quantità della forza, che io esercito, co 'l moto che s'effettua per opera mia nel maneggio della penna. E similmente, nel pensiero dell'ente infinito v'ha tanto solo di realtà o di esistenza, quanto ne compete all'atto della mente che lo pensa. Laonde il senso stravolto, che voi date a quella proposizione, è un ghiribizzo, innocente quando l'usiate ne'fatti vostri, ma intolerabile se ne regalate i vostri avversarj, i quali non si dilettano molto di siffatte amenità e lautezze scolastiche.

Or ecco l'epilogo, che fate voi stesso de' vostri ragionamenti: « Diciamo adunque piuttosto, che l'infinito è pensato » inquanto io lo penso, ed io lo penso inquanto esso è. »[2] Benissimo, purchè vi piacia di aggiungere una parolina, che avete dimenticata; cioè, che io lo penso inquanto *esso è pensabile*, per dichiarare che il pensiero dell'infinito implica bensì l'esistenza ideale, mentale, fenomenica, insomma la pensabilità dell'infinito stesso; ma non punto l'esistenza reale, objettiva, assoluta, insomma la sussistenza, come mostrate di voler intendere con quell'*è*, intruso qui senz'ombra alcuna di ragione. E oggimai ne sarete convinto anche voi, dopo aver veduto, che tutte le così dette prove della vostra ontologia si risolvono in petizioni di principio, circoli viziosi, asserzioni contradittorie, e paralogismi.

Tuttavia in appoggio di quella sciagurata conclusione voi seguite ad accumulare studiosamente altre.... parole; e che

[1] Pag. 39.
[2] Ibid.

parole! « Esser pensato vuol dire *esistere ad una mente:* »[1] principio equivoco, più atto a cavillare, che a persuadere. Che cos'è *questo esistere ad una mente?* Vuol forse dire, che le cose esistono realmente in sè stesse, prima e fuori del nostro pensiero; e che vengono pensate, in quanto o esse medesime si affacciano alla nostra mente, o la mente si affisa in esse, e ne vede l'essere, e lo intuisce immediatamente? Allora la vostra proposizione suona così: essere pensata una cosa vuol dire, che questa cosa abbia un'esistenza sua propria, reale ed assoluta, e che questa sua esistenza sia veduta dalla mente nell'atto di pensarla. Ora questo è proprio il punto, che voi dovete dimostrare; nè io vi consentirò mai di premettere la conseguenza all'antecedente del raziocinio. In questo senso adunque io vi negherò, che l'infinito *sia pensato* dalla mente umana. — O invece vuol dire, che le cose esistono, non già alla mente, ma nella mente, in quanto che prima e fuori del nostro pensiero, per noi son nulla, nè le pensiamo perchè esistono, ma esistono perchè le pensiamo? Allora la vostra proposizione viene a dire così: esser pensata una cosa è avere un'esistenza subjettiva e fenomenale nello spirito in virtù di quell'atto interiore, con cui esso la pensa. Ed è ciò appunto che sostiene lo scettico, ciò che voi dovete confutare; ma non potete.

« Nè può una cosa *esistere* ad una mente solo come esi- » stente a quella mente, ma deve *esistere* ad essa e mostrar- » lesi come esistente in sè. »[2] *Non può?* Provate adunque » l'impossibilità. *Deve?* Dimostrate adunque la necessità; e poi vedremo. Io intanto al vostro *non può* contrapongo un mio *deve;* e al vostro *deve* rispondo con un mio *non può*. Che avreste voi a ridirci?

« Non può una cosa apparire ad una mente, e mostrare » a questa nient'altro della sua entità, tranne appunto questo » solo suo atto di *apparire e di manifestarsi;* ma deve appa- » rire e manifestarsi in tutto od almeno in parte del suo es- » sere. »[3] Bisogna dire che questo bel metodo di troncare le

[1] Pag. 39.
[2] Pag. 39.
[3] Ibid.

questioni fondamentali con un si, o un no, vi piacia molto, poichè ne fate un uso così frequente. E buon pro vi facia; ma un'altra volta non entrate in lizza con uno scettico, per amor del cielo; e ricordatevi, che se gli rovesciaste pure in su 'l capo una cesta *infinita* di volumi pieni d'argumenti così dimostrativi, come un reciso ***non si può***, o un rotondo ***si deve***, sarebbe forse possibile di sfracellargli il cervello, ma impossibile affatto di convincerne la ragione. — L'ultima frase contiene poi un principio, che contradice ad un altro principio da voi già stabilito. Finora ci avevate insegnato, che nel conoscere *si apprende tutto intiero l'essere* delle cose; e per non lasciare dubio alcuno su 'l rigore, con cui era da intendere quel *tutto intiero*, voi escludevate espressamente la cognizione di *una qualche parte.*[1] Quà invece ne lasciate intendere, che un oggetto può essere veduto, cioè pensato *solo in parte del suo essere.* Vorreste però dichiararci, di questi due principj opposti qual è quello che ritenete per vostro?

« Dire il contrario sarebbe assurdo non meno che il dire, » che d'una cosa da me veduta io non veggo altro se non » questo suo medesimo *esser veduta*, come se questo suo *esser » veduta* fosse alcun che di reale ad essa aderente, e visibile » in separato dall'essere della cosa. »[2] Sarebbe assurdo il dire così? Ma così dite voi, non già lo scettico. Il quale non ha mai sognato, non che detto, che vedendo una cosa ei veda *l' esser veduta* della cosa medesima; nè che pensando una cosa egli pensi *l' esser pensata* della cosa stessa. Quello che ho detto bensì, e che vi ripeto si è: quanto alla vista, vedere una cosa è provare una certa sensazione; e poichè ogni sensazione è un modo, un'affezione, un fenomeno dell'io, la cosa ch'io vedo non la vedo in sè stessa, nel suo essere reale, ma nel fenomeno della mia propria sensazione. Ciò che io vedo, è dunque l'apparenza, e non la sustanza della cosa. E quanto al pensiero: pensare una cosa è avere un certo concetto; e poichè ogni concetto è pure un atto, un modo, un fenomeno dell'io, l'oggetto ch'io penso, non lo penso in sè stesso, nel suo essere assoluto, ma nell'atto del mio proprio pensiero. Ciò ch'io

[1] Pag. 36.
[2] Pag. 39.

penso è dunque l'idea, e non la realtà dell'oggetto. E questa dottrina parvi ella assurda?

La conclusione di questa lunga risposta all'objezione, che vi proponeste, è la sola verità che lo scettico ci trovi; ma, strano a dirsi, non è altro che il canone fondamentale dello scetticismo: « L'esistenza relativa e mentale, l'appa- » renza, la manifestazione, la visibilità, l'evidenza, l'intel- » ligibilità, l'idealità, la pensabilità, la possibilità (*evvi al-* » *tro?*) non sono qualità inerenti all'essere, e per così dire » una cotal superficie inesistente all'essere; ma esprimono » solo la relazione dell'essere colla mente, che lo conosce. »[1] Bravo! Dopo tante censure, un po' di lode riesce quasi più grata a chi la dà, che a chi la riceve. Egli è verissimo quel che voi affermate: *l'esistenza relativa e mentale* delle còse non è una qualità inerente all'essere loro, ma solo una relazione del loro essere con la mente, che le (e non *lo*, come vi è sfuggito) conosce. Ora, poichè la mente non conosce le cose, se non per la relazione che hanno con essa; egli è evidente che noi non conosciamo, nè possiamo conoscere l'essere reale e assoluto delle cose, ma solo la loro esistenza mentale e relativa al nostro pensiero. Oh! siamo finalmente arrivati a metterci d'accordo! Ma perchè dunque vi siete andato così raggirando per tante contradizioni, fino a darvi l'aria di volere sterminare un sistema, che poi dovevate professare solennemente? Spieghi l'enigma chi può; noi seguitiamo.

Altra objezione: « Ma qui alcuno si offenderà della pro- » posizione, che il pensabile è indentico col pensato, e dirà » che il pensabile ha maggior estensione del pensato, in quanto » che molte cose sono pensabili, senza che sieno pensate; » come p. es. un poligono regolare di mille lati è pensabile, » benchè per la grande moltiplicità de' suoi lati io non lo » pensi se non confusamente, e il mio vicino non vi pensi » affatto, il quale pure vi potrà pensare quando io gliene » parli, e glielo descriva sulla carta. Questo poligono adun- » que benchè pensabile ad entrambi, da me è appena pen- » sato, e dal mio vicino niente affatto. »[2] Egli è presso a poco

[1] Pag. 39.
[2] Pag. 39.

lo stesso argumento, che io opposi disopra alla vostra dottrina; vediamo come ve ne sbrigate:

» Si risponde distinguendo la pensabilità delle cose com» poste dalla pensabilità delle cose semplici. La pensabilità » nelle cose composte, qual è il poligono di mille lati, è l'as» senza di contradizione fra i varj elementi che le compon» gono, ed è per conseguenza una qualità meramente nega» tiva; nelle cose semplici, qual è l'ente infinito, la pensabilità » è la sua stessa realtà pensata. »[1] La distinzione è fatta; ma l'applicazione dov'è? Poichè voi tacete, parlerò io. Posta dunque la distinzione tra la pensabilità delle cose composte e la pensabilità delle cose semplici, ne segue che l'objezione può aver torto per le cose semplici; ma, secondo la vostra sentenza, ha certamente ragione per le composte. Ed ecco da parte vostra una ritrattazione assai importante. Perciocchè voi avevate stabilito pocanzi in tesi universale e assoluta, che per noi *pensabile e pensato sono la stessa cosa*; e qui ora insegnate, che per rispetto alle cose composte, pensabile e pensato sono due cose affatto differenti. E siccome nelle cognizioni umane le cose composte sono la massima parte, e le semplici una minima frazione; egli è chiaro, che la vostra dottrina antecedente, per espressa confessione di voi medesimo, era falsa come regola, nè più la riconoscete per vera se non come eccezione. È già un bel tratto di ravvedimento! Ho dunque una ragione di più per credere, che la risposta da me fatta alle vostre argumentazioni sia vera: l'autorità della vostra parola.

E continuate: « Nè può dirsi che l'infinito sia stato mai » meramente pensabile a me e non pensato, e che io abbia » esistito alcun tempo come pensante, senza pensar l'infinito; » giacchè, come vedemmo, il pensiero dell'infinito è condi» zione necessaria d'ogni altro pensiero. »[2] Ora, poichè abbiamo veduto anche noi, che non avete provato nulla di ciò che affermate, questa risposta nulla conchiude nemmeno a favore dell'eccezione, che v'eravate riserbata. Del resto, parmi quasi invidiabile l'ingenua asseveranza, onde voi ci assicu-

[1] Pag. 40.
[2] Pag. 40.

rate di non aver mai esistito alcun tempo come pensante, senza pensar l'infinito. Solo bramerei sapere, quando voi abbiate cominciato ad esistere come pensante. Stando alla decisione infallibile dei vescovi e de' preti, l'uso della ragione s'acquista intorno ai sette anni; ma non è poi definito, se prima dell'uso di ragione, lo spirito pensi, o no. Comunque sia, per metterci bene al sicuro da ogni errore, potremo supporre, che l'uomo cominci ad esistere come pensante verso i sette anni. Voi pertanto, che professate di credere, che pensar l'infinito è comprendere l'essenza dell'infinito, credete eziandio che da bambino, e non più tardi de' sette anni, stavate baloccandovi a comprendere l'essenza dell'ente infinito! Questa si che è fede eroicamente cieca, e proprio di quella, che vien raccomandata sempre ai fedeli adoratori del papa! Se poi non accettate l'oracolo dello Spirito Santo, e v'arrischiate ad aver un'opinione diversa da quella del confessore, io sento mancarmi ogni dato per risolvere il gran problema: in qual tempo voi abbiate cominciato ad esistere come pensante. Son ridotto alle congetture; e più ci ripenso, l'unica plausibile mi sembra questa, che voi, fortunatissimo di tutti i mortali, siate persuaso di esser venuto alla luce del mondo con in tasca il diploma di professore! M'appongo io, o m'inganno?

Entrate poscia a discutere un'altra objezione, la quale in ogni buona filosofia tien luogo di tesi principale. Ma se vi è facile scambiare il posto della tesi con quello dell'objezione, rimane a vedere se possiate altresì trasformare la loro natura, e la verità convertire in errore, o l'errore in verità; e questo punto non è così facile come il primo. Ecco il discorso che vi opponete: « Ma non si potrebbe egli ammet-
» tere, che l'infinito da noi pensato sia niente più che un
» modello, un disegno, un progetto di essere infinito, un'idea
» insomma, la quale ci facesse conoscere *come* sarebbe l'in-
» finito, se ci fosse, senza dirci *che* esso ci sia? Non è forse
» questa la natura e l'uffizio delle idee, di farci conoscere il
» *come* delle cose, senza rispondere alla questione *se* ciascuna
» di tali cose esista o non esista? »[1] Per amore di brevità e di esattezza io v'abbandonerei volentieri il vostro *progetto*

[1] Pag. 40.

co 'l vostro *disegno* in compagnia del vostro *modello*, e mi basterebbe l'*idea*. Ma tant'è, a voi non è bastata, e vi divertite a ritrarre i vostri avversarj così vaghi di metafore e di similitudini, come voi. E però nella vostra risposta vi trattenete con visibile compiacenza nella teorica figurata del *modello;* ond' io sarò costretto, per tenervi dietro, a metaforeggiare con voi, finchè dal linguaggio poetico non ritorniate al filosofico. Udiamo ora la risposta. « Noi ci lasciamo illudere da me» tafore e da similitudini; »[1] cioè, siete voi che v'illudete, come siete voi l'autore e l'inventore di queste similitudini e metafore illusorie. « Un modello deve pur essere qualche cosa » di reale, e non può essere altro se non una cosa, a cui so» miglianza sono fatte o da farsi altre cose. »[2] Queste due linee sono un gruppo di tali e tanti errori, che più d'uno, leggendole, temerà di trasognare. Imperocchè o la realtà, che voi attribuite al modello, è della stessa natura di quella, che appartiene al ritratto, o no. Se sì, voi dunque c'insegnate, che il modello concepito da un artista non era già una creazione del suo genio, ma era esso stesso la copia di un altro modello così sodo e massiccio, come l'edifizio, la statua, e il quadro, ch'egli produsse; cioè, secondo la bella dottrina della vostra ontologia, il modello sta all'opera originale, come l'opera originale sta alla copia; poichè tanto dev'essere reale il modello, che l'artista incarna nell'opera sua, quanto è reale il capolavoro che il copista ritrae nella sua imitazione. E così rimane provato e dimostrato, che, p. es., la cupola di San Pietro esisteva realmente molto prima, che Michelangelo la costruisse; la Trasfigurazione era realmente eseguita prima che Raffaello la dipingesse; e il libro su l'*idea di una filosofia della vita* realmente era scritto, stampato, e publicato prima che l'autore avesse ancora toccata la penna! — Se no, voi dunque abusate della pazienza de' vostri avversarj; poichè se *reale* per rispetto al modello ha un significato, e per rispetto al ritratto ne ha un altro diverso, tutto il vostro ragionamento è un sofisma perpetuo; e a rispondervi attenderò, che mi definiate in termini chiari e precisi, che debba intendersi per

[1] Pag. 40.
[2] Ibid.

realtà, quando chiamate il modello *una cosa reale;* e che significhi invece la stessa voce *realtà*, quando chiamate parimente l'opera o il ritratto *una cosa reale.*

Così un altro sofisma, fratello di questo, si cela nel doppio senso della voce *cosa.* Perciocchè voi dite il modello *una cosa*, come *una cosa* dite l'opera che lo ritrae. Ora, se il modello è una cosa della stessa natura dell'opera, ne segue che le idee sono, per voi, tela, marmo, legno, ferro, calcina, inchiostro, ec. Se poi è una cosa di natura diversa, ne segue che voi siete innamorato dei sillogismi a quattro termini; il che potrebbe renderci forse ragione del vostro aborrimento dallo scetticismo, sistema filosofico, nel quale i sillogismi non amano di avere che tre termini soli; e quelli che presumessero di volerne o due soltanto, o fino a quattro, si qualificano con certi titoli, che non sono molto lusinghieri per chi se li deve portare in pace.

Io stento a capire, come un uomo d'ingegno non commune ed esperto nelle dottrine filosofiche abbia potuto fondare un sistema sopra di un equivoco, e valersi di questo equivoco ad ogni momento, e ripeterlo sempre sotto mille forme diverse, senz'addarsi mai che in vece di dimostrare ei paralogizza perpetuamente. E mi riesce tanto più difficile a capire, perchè voi dichiaraste fin da principio di voler discutere con uno scettico, cioè con un avversario armato d'una logica sottile, inesorabile, audacissima, risoluto d'avanzo a non menarvi buona una sola proposizione, che non gliela abbiate dimostrata in guisa da *rapirgli a viva forza* il suo assenso. Ma voler costringere all'assenso un logico mediocre e pauroso, non che uno scettico, con raziocinj fondati tutti su 'l doppio significato di un termine, è gittar il tempo e la fatica, è un'impresa disperata. Fosse anche la vostra catena di raziocinj protratta all'infinito, voi vi troverete sempre co 'l primo anello in mano; nè vi sarà mai possibile di piantarlo su 'l sodo per poter passare all'anello secondo.

Qual può essere adunque l'origine probabile di un'illusione così pertinace? Il tratto, a cui siamo giunti, parmi che la riveli. Cotesta illusione procede dal non fare alcuna diversità fra l'esistenza logica e l'esistenza fisica. Ed in vero, come

provaste voi, che fisicamente esista qualche cosa? Perchè logicamente esiste qualche concetto. Come avete dimostrato, che sussiste fisicamente l'ente infinito? Perchè l'infinito esiste logicamente nel vostro pensiero. E ora come intendete provare, che l'infinito sia davvero una realtà fisica? Perchè l'idea dell'infinito è una realtà logica. Nella vostra filosofia pertanto non si distinguono punto i due ordini di cose, che ogni altra filosofia pone a fondamento di tutta la scienza: cioè un ordine di cose subjettivo e mentale, e un ordine di cose obiettivo e sustanziale: un ordine logico, e un ordine fisico: la classe dei concetti, e la classe delle realtà. Voi invece chiamate realtà ogni cosa; e poichè evidentemente li stessi fenomeni mentali, i pensieri, le sensazioni, le apparenze sono pure qualche *cosa*, inquanto la *cosa* è termine correlativo del *nulla;* voi chiamate tutte queste cose *realtà*, in quanto *realtà* è termine corrispettivo di *concetto*. Poco male, se volete, quando si fosse una sola volta, presto o tardi, avvertito. Io non facio questione di parole, ma di dottrine; conveniamo di queste, e vi lascio padrone e signore di quelle. Posto adunque, che nel vostro sistema si fa una classificazione de' concetti filosofici tutta vostra propria, noi ci accommoderemo di buon grado al vostro linguaggio. Finora in filosofia si considerava la voce *cosa* come un genere supremo, che si specifica in due ordini distinti di cose: *cose reali*, e *cose mentali;* ed è perciò, che noi abbiamo sempre negato, che i pensieri, i concetti, le sensazioni, i fenomeni intellettuali insomma fossero *cose reali*, o realtà. Ma ora, per conformarci al vostro vocabolario particolare, noi porremo invece come genere supremo *cosa reale*, o realtà; onde la specificazione di codesto genere dovrà farsi così: cose reali subjettive, e cose reali objettive; o in linguaggio commune, *realtà logiche* e *realtà fisiche*. Ecco tolto un equivoco, che imbarrazzava orribilmente la discussione. Ma rimosso l'equivoco, non è risoluta la questione; solo è traslocata. In luogo di provare allo scettico, che esiste semplicemente una realtà, dovete adunque provare che esiste propriamente una realtà fisica; e lo scettico invece di concedervi, che esiste qualche cosa, e negarvi che questa cosa sia una realtà, vi concederà, e della miglior voglia del mondo, che esiste arcibenissimo una

realtà logica, ma rimarrà pur saldo a negare che sia questa una realtà fisica. Il vero nodo della questione, che s'agita fra noi, sta dunque intatto più che mai.

Questa confusione dei concetti di cosa e di realtà in un solo, vi ha condutto a non ammettere nessuno stato di mezzo tra la sustanza ed il nulla; e la vostra dimostrazione consiste sempre nel dedurre uno di questi due termini dalla negazione dell'altro. — Esiste un reale-sustanza, perchè il concetto di un qualche cosa non è mero nulla. Esiste un ente infinito come realtà-sustanza, perchè l'idea dell'infinito non è puro nulla. — Ecco i principj ed i ragionamenti, su cui si fonda tutto il sistema della vostra filosofia. Ma questa è filosofia? A me sembra il sistema più mostruoso, che sia mai stato imaginato. Esso è tutto insieme l'idealismo più assoluto, e il più assoluto realismo: idealismo, perchè riducendo le sustanze alla condizione medesima delle idee, e fuori delle sustanze non ammettendo che il nulla, ei si compendia in questo principio, che unica realtà sono le idee: realismo, perchè mettendo le idee nella stessa categoria delle sustanze, e fuori delle sustanze non riconoscendo altro che il nulla, ei s'appoggia tutto a quest'altro principio, che unica realtà sono le sustanze. Maravigliosa filosofia? La quale è condannata fatalmente a distruggere con una mano ciò ch'edifica con l'altra, e a ragionare negando sempre le proprie affermazioni!

Usciamo oggimai da questo labirinto, e rimettiamoci in via. Quando adunque ci asserite, che *un modello deve pur essere qualche cosa di reale*, noi rispondiamo: di reale logico, sì; di reale fisico, no. E con la distinzione medesima trattiamo l'applicazione, che fate dello stesso principio: « Se » adunque l'infinito da noi pensato non è che il modello del- » l'infinito reale, sarà un essere reale esso stesso; »[1] ma logico, sì; fisico, no: e tutto l'argumento riesce al consueto paralogismo; ond'è inutile seguitarne l'esame.

V'è nondimeno nella seconda parte della vostra risposta una di quelle solenni ritrattazioni, di cui ci deste già più d'un esempio; eccola: « Il dire poi, che l'infinito pensato è sola- » mente un'idea, che esprime *come* sarebbe l'infinito se ci

[1] Pag 40.

» fosse, ma non dice *che* ci sia, è un trasferire all'ente infi-
» nito ciò che non è proprio se non dell'essere finito; poichè
» solo relativamente a quest'ultimo puossi distinguere la que-
» stione *come* esso sia, dalla questione *se* esso sia. »[1] Ora questa dottrina distrugge radicalmente ciò che insegnaste finora; e, forse per un eccesso di affettuosa compassione ai parti del proprio ingegno, ne lascia appena sussistere un minimo brano sotto forma di eccezione. Qual era, in effetto, il principio della vostra dottrina? Che *esser pensato è esistere ad una mente*, e *mostrarlesi come esistente in sè;* che *pensabile e pensato sono per noi la stessa cosa*; che *conoscere* è *veder l'essere delle cose:* proposizioni, le quali o non hanno alcun senso, o importano, come tesi universale ed assoluta, che in ogni idea noi pensiamo *che* la cosa è. Ebbene, questa dottrina medesima, per cui avete già combattuto con tanto calore, eccola d'un tratto annullata, e dichiarata falsa generalmente, tranne un solo caso, un solo, l'idea dell'infinito. Oh! per fermo, che voi ponete una fiducia eccessiva nella tolleranza de' vostri avversarj. E che direste voi, s'io impiegassi dieci o venti pagine d'un libro a dimostrarvi, che ogni reale è infinito; qualunque ente è eterno; ciascuna cosa è immensa; tutto ciò che esiste, esiste necessariamente; e andassi in cerca di argumenti, e accumulassi prove, onde sostenere queste proposizioni universali; ma poi, stretto dalle vostre risposte, io volessi salvarmi con questa scappatoja: abbiamo ragione tutti due; perchè dicendo io *ogni*, *qualunque*, *ciascuno*, *tutto*, voleva dire precisamente *nessuno*, tranne *un solo?* E se questa singolar maniera di ragionare tornerebbe insopportabile perfino a voi, che suono dovrà mai rendere agli orecchi un po' più schivi e delicati di uno scettico?

Ma io sarei troppo ingiusto ed ingrato, se mi lasciassi muovere a sdegno dalla lunga serie di paralogismi, che mi siete venuto ripetendo; poichè, più vado innanzi, più mi avvedo, che la vostra filosofia mi somministra argumenti d'insperata consolazione. Bisogna bene che lo scetticismo della nostra scuola sia l'unico sistema ragionevole; poichè voi, dichiaratovi suo avversario, siete voi stesso in persona l'apologia

[1] Pag. 41.

dello scetticismo. S'io non fussi stato ancora scettico, l'esempio vostro sarebbe più che sufficiente a convertirmi. E che? Dovrei dunque fidarmi ancora alla certezza della dimostrazione dogmatica, quando la dimostrazione medesima vi porta ad affermare e negare la stessa cosa con eguale evidenza? Dovrei professare una filosofia, che ha non saprei ben dire quante facce, e muta di sistema più leggermente che altri non farebbe di un abito; e ora in maschera d'idealismo impugna il realismo, e dice di averlo distrutto e sterminato; ora in contegno di realismo gettasi addosso all'idealismo, e grida di averlo morto e sepolto? Professare una filosofia, che compone i suoi sillogismi di due o quattro termini, e colloca sempre la conclusione avanti delle premesse? Professare una filosofia, che presume dimostrare l'essere, comprendere l'infinito, e vedere l'essenze? Professare una filosofia, che mi scambia sistematicamente il fenomeno con la sustanza, la realtà logica con la fisica, la copia co'l modello, l'idea con l'ente, l'eccezione con la regola, fino al segno di confundere l'*ogni* co'l *nessuno da uno infuori?* Ah! se questo cumulo di assurdità si chiama filosofia, per l'onore della ragione e in nome della dignità umana, io sento il debito di far voti, perchè la filosofia sparisca dal mondo! Ma intanto un prezioso frutto potranno raccogliere li studiosi dal vostro superbo dogmatismo, imparando come sia desso, non già la scienza, ma la sua ruina: onde incominceranno ad essere scettici, se vorranno poter divenire filosofi.

Non ci resta più che a vedere, in qual modo voi applicate la distinzione fatta tra l'idea del finito e quella dell'infinito: « L'infinito al contrario è semplicemente, e il suo modo di essere » non si distingue dal suo essere. La sua essenza non solo in- » chiude la sua esistenza, ma è la sua stessa esistenza; talchè » alle domande se l'infinito sia, come sia, come operi, si sod- » disfa con questa sola risposta: egli è. » [1] Bellissima dottrina per sè stessa; ma orribile in bocca di un dogmatico pari vostro; poichè è la condanna pura e semplice di tutto il vostro sistema. Essa infatti equivale a questa confessione, che l'ente infinito non si *dimostra*, ma si *pone;* non è una *conclusione* del raziocinio, ma un *dato* della ragione: e quindi la filosofia, che

[1] Pag. 41.

si assume di dedurlo onde che sia, è intrinsecamente nulla e contraddittoria. L'ente è: questa proposizione è indimostrabile, perchè è il principio supremo d'ogni scienza, d'ogni concetto, d'ogni cosa. È dunque impossibile ragionare senza supporla; cioè qualunque ragionamento si voglia instituire per dedurla, è necessariamente sofistico. E però sofistico è il vostro dogmatismo, che si promette di confutare li scettici dimostrando loro l'esistenza dell'ente; e la vostra filosofia riesce fatalmente al nullismo, perchè incomincia dall'impossibile.

Succede un'ultima objezione con quattro pagine di risposta, ma veramente deliziose. Io tenterò di ridurle a minimi termini, per non andar troppo in lungo con ripetere sempre li stessi equivoci dalla vostra parte, e le stesse distinzioni dalla mia: « L'argumento con cui pretendesi di provare la » realtà dell'infinito pensato, prova troppo, poichè non vi ha » pensiero, a cui non possa a buon diritto applicarsi. Così » si potrebbe ragionare nel modo seguente: il triangolo è » pensato, dunque esso esiste. — Io penso l'uomo, dunque » l'uomo esiste; cioè non solo esistono vari individui umani, » ma esiste un essere, il quale è l'uomo in sè. — Io penso » il centauro, dunque esiste un siffatto animale. — Io penso » e mi rappresento distintamente all'immaginazione lo scudo » di Achille descritto da Omero; dunque un tale scudo esi» ste. »[1] Questa objezione s'appoggia agli argumenti, con cui ho già io stesso impugnata e distrutta la vostra teorica; ed io sono impaziente di udire come ve ne sappiate sbrigare. Ecco la risposta: « Il principio da me stabilito, che » ogni pensato è reale, è valido universalmente, ed applica» bile a tutti i casi enumerati nell'istanza; solo è d'uopo sa» perlo rettamente interpretare ed applicare. »[2] E noi, esperti già abbastanza nel vostro linguaggio, v'intendiamo: volete dire, che il vostro principio sta; solamente fa d'uopo negarlo. Cosa incredibile, ma vera! E non è egli evidente, che l'esistenza di cui parla l'objezione, è non soltanto la realtà logica, sibbene la fisica? Poichè altrimenti s'attribuirebbe allo scettico questo goffo ragionamento: io penso queste cose, dunque

[1] Pag. 41-42.
[2] Pag. 42.

queste cose non sono pensate. Or bene, a voi basta l'animo di non capirla; ed anche a fronte di un argumento così chiaro e preciso, voi avete il coraggio di rispondere confundendo tuttavia l' esistenza logica con la fisica. Infatti,

1º « Il triangolo ch' io penso, » voi continuate, « esiste realmente; perchè pensando il triangolo, io penso una porzione della larghezza infinita, che è una delle tre dimensioni dello spazio infinito chiusa da tre linee rette. Ma intuendo io quella superficie infinita, intuisco in essa implicitamente tutte le figure possibili; giacchè per costruire mentalmente questo triangolo in quella superficie, io dovetti vederne in essa la possibilità, e concepirne il disegno. Ora trattandosi di figure geometriche, la possibilità è lo stesso che la realtà. [1]

2º L' uomo in sè, o in genere, che io penso, esiste realmente del pari; perchè con un tal pensiero io penso un suggetto dotato di vita, d' intelligenza, di senso, congiunto ad un corpo. Ora tutto quel positivo che gli si attribuisce, trovasi realizzato in sommo grado nell' infinito. Pensando io adunque l' infinito, penso implicitamente e indistintamente tutti li esseri possibili, fra i quali è l' uomo ideale. [2]

3º Ed esistono realmente le altre finzioni dell' imaginazione, che io penso; perchè in quanto hanno del positivo, si trovano realizzate nell' infinito. » [3]

Tal è il ragionamento, con cui vi lusingate di aver risposto all' objezione; e in cui mi sembrate invece riuscito con rara felicità a sollevare l' assurdo e il sofisma alla suprema potenza! Ma insomma non ci capite, o non volete capirci? Come! Noi abbiamo sempre parlato di enti, e voi sempre ci parlate d' idee? Noi di corpi, e voi di figure? Noi di sustanze, e voi di possibili? Noi di cose fisiche, e voi di concetti logici? Ma che gioco è codesto? V' ho già detto e replicato, che di questi vostri reali realizzati solo nell' infinito, reali possibili, reali idee, reali concetti, reali fenomeni, reali nulla, ve ne do, ammetto, e regalo, non che uno, quante millieja e millioni v' aggrada: ma non è questa la realtà, di cui ragionava l' objezione che ci attri-

[1] Pag. 42-43.
[2] Pag. 44.
[3] Ibid.

buisto. Ivi si tratta di un triangolo reale, di un uomo reale, di un centauro reale, e di uno scudo reale; e per reale non può intendersi altro che quello, che intendono tutti l'Italiani, quando di un triangolo, di un uomo, di un animale, e di uno scudo affermano che *realmente* esiste. Adunque per finirla una volta, se pur è possibile di venire con voi ad una conclusione, io mi studierò di porre la questione in termini tali, che mi dobbiate dare, o per amore o per forza, una risposta categorica. Io non vi dirò più che mi proviate con buone ragioni, come sia reale quel triangolo, quell' uomo, quel centauro, e quello scudo, che tra me stesso io penso; ma invece io vi domanderò:

1° Quanto al triangolo, quale sia la materia ond' è composto, quale la dimensione de' suoi lati, chi l'abbia fabricato o disegnato, chi lo venda, chi lo posseda, a chi insomma dovrei rivolgermi per poterlo anch' io esaminare.

2° Quanto all' uomo in sè, il nome e cognome de' suoi genitori, il tempo e il luogo della sua nascita, l' età, le fattezze, i costumi, il domicilio, e l' ora precisa, in cui gli si potrebbe far una visita.

3° Quanto al centauro, a quale genere, specie, e famiglia d' animali esso appartenga, quali sieno i suoi costumi, il clima in cui vive, i cibi onde si nutre, li usi a cui serve, e dove mi sarebbe dato di osservarne qualcuno con li occhi miei.

4° Quanto allo scudo d' Achille, in qual museo, arsenale, o bottega si trovi; e come e quando si potrebbe, così per soddisfare una troppo compatibile curiosità, vederlo e toccarlo.

Basterà ancora? Rispondete ad una ad una a tutte queste indicazioni; e dopo che o per esperienza mia propria, o su la fede di savj e gravi testimonj le avrò ad una ad una verificate, potrò ammettere il vostro principio. Io non veggo altra via possibile per uscir fuori una volta da questo labirinto di equivoci, in cui mi avete raggirato sino al fastidio. Nè potreste accusarmi d' indiscrezione; poichè le poche e vulgari indicazioni, ch' io vi domando, sono al tutto indispensabili per assicurarmi e convincermi della verità di quanto voi m' insegnate. O il triangolo, l' uomo, il centauro, e lo scudo, di cui trattasi nella nostra questione, sono reali in realtà, come tutti li altri scudi, uomini, animali, e triangoli dell' universo mondo; o non lo sono.

Nel primo caso la risposta vi sarà facile e pronta; e io con tutti i miei confratelli faremo tosto publica e solenne abjura dello scetticismo, per esser ammessi in qualche convento o seminario di dogmatici. Nel secondo caso, la risposta vi riuscirà impossibile; e noi, con vostra buona licenza, manderemo per sempre alla malora il dogmatismo con tutto il suo corredo infinito di infiniti sofismi intorno all'infinita natura del nulla infinito. E lo faremo al più presto possibile, prima che la nostra controversia giungendo agli orecchi del Publico, riveli non so s'io dica lo scandalo o la celia delle vostre dottrine. Perciocchè altrimenti io temerei forte, che qualche bizzarro cercello di critico s'invogliasse di applicare a noi due il ragionamento, che io vi proposi per objezione, e voi accettate per tesi; e c'intonasse questa sentenza: — Io penso che voi due esistete con quattro robuste gambe, un bel pajo di corna, e un buon metro di coda; dunque realmente voi esistete così. — Dio che orrore! Noi dunque senz'altro ci troveremmo trasformati in una nuova classe d'animali? e dovremmo darci su l'istante a correre le selve, pascere l'erba, e affratellarci con le fiere?....

A compimento di questo capitolo vi fate ancora una domanda: « Se questo principio è vero, come si può ammettere » ancora la distinzione fra i concetti reali ed i concetti men- » tali? Tutti i nostri pensieri non sono eglino concetti reali? »[1] Anch'io ho già rilevato questa grossa contradizione della vostra dottrina; e avrei molto caro, che ve ne poteste purgare con qualche soda ragione; ascoltiamo: « A ciò si risponde: » ogni entità, ogni bontà, ogni perfezione da noi pensata tro- » vasi realizzata nell'infinito, ed è in questo senso che noi di- » ciamo che ogni pensato è reale. »[2] Oh! vedete se codesta filosofia, che comprende nel suo intiero e vero essere l'ente infinito con tutto l'universo, sa pur fare i fatti suoi con un po' d'ordine e di economia. Siamo ora a pag. 45, e tutti i ragionamenti fin qui da voi esposti versano, più o meno, su la nozione del *reale*. Ebbene, anzichè determinare in su 'l principio il valore proprio di questa voce, il metodo dogmatico vi consigliò a costruire una parte notabile, anzi la più importante

[1] Pag. 45.
[2] Ibid.

di tutto il sistema, sopra di una continua anfibologia, dando alla voce *reale* ora un senso, ed ora un altro diverso, e poi ancora un altro contrario; e finalmente chiusa tutta la discussione, stabiliti i principj, dedutte le conclusioni, risolute le difficultà, e fatto impazzare quel povero scettico per disperazione d'intendersi mai, ci fate la grazia di dire una volta, che diavolo significhi nel vostro linguaggio quell'enigma di *reale*. Ma io dubito fortemente, che il proverbio: meglio tardi che mai, nel caso nostro non vadá errato. Perciocchè, oltre il reale, che si trova realizzato nell'infinito, voi ne ammettete un altro di assai differente natura: « Ma quei concetti, che abbiamo chia» mati reali, differiscono da ogni altro pensiero, inquantochè » non solo trovano la loro realizzazione nell'infinito, ma la » trovano anche ciascuno in sè stesso, inquantochè ciascuno » di essi è in certo modo la cosa che con esso si pensa. » [1] Ricapitoliamo tutta la vostra dottrina con tutte le giunte e correzioni intorno ai concetti. Voi prima li avevate divisi in due classi; ma ora vi siete in parte ricreduto, e li volete divisi in tre:

1o *concetti mentali*, la cui esistenza nella mente non implica l'esistenza del loro oggetto;

2o *concetti reali*, che implicano l'esistenza del proprio oggetto realizzato nell'infinito;

3o *concetti reali*, il cui oggetto trova la sua realizzazione in sè stesso. Questa sola divisione, che voi stabilite proprio in su la fine del capitolo quinto, basta da sè a mostrare, che tutto il vostro discorso precedente è condannato da voi stesso come sofistico da capo a fondo. Imperocchè la forza della vostra argumentazione consisteva tutta nell'opposizione logica fra le due specie di concetti, reali e mentali. Ora voi dichiarate, che tal opposizione è falsa, poichè fra un membro e l'altro ci è luogo per un terzo. Nè importa punto, che questo terzo porti un nome simigliante ad uno degli altri due, quando sotto un solo nome e' son due cose ben diverse e separate. Dunque tutte le vostre dimostrazioni non provano nulla.

E v'ha di peggio. Come esempio di concetto mentale voi avevate citato quello di *corpo;* e quà per esempio di concetto

[1] Pag. 45-46.

reale, della seconda specie de' reali, adducete il concetto di *vita*. Vuol dire, che il concetto di corpo, secondo voi, non implica in nessun modo l'esistenza del proprio oggetto; e il concetto di vita implica l'esistenza del proprio oggetto come realizzato in sè stesso. Ma parlando testè del concetto d'uomo in genere, per cui si pensa un suggetto dotato di vita, d'intelligenza, di senso, congiunto ad un corpo, voi l'avete dichiarato un concetto reale, della prima specie de' reali. Dunque il concetto di corpo, che prima era per voi mentale; e il concetto di vita, che dopo fu per voi reale della seconda specie, erano ivi due concetti della stessa natura, cioè reali entrambi ed entrambi della prima specie. Che torre di Babele! Il concetto di corpo implica l'esistenza del proprio oggetto, sì o no? Se no, è concetto mentale, e il ragionamento vostro contro l'objezione dell'uomo in genere è falso. Se sì, è un concetto reale, di quale specie che siasi; e il vostro esempio recato a proposito della prima divisione de' concetti è falso. Parimente, il concetto di vita implica l'esistenza del proprio oggetto come realizzato solo nell'infinito, o come realizzato anche in sè stesso? Se solo nell'infinito, è distrutta formalmente l'asserzione ultima del vostro esempio: se anche in sè stesso, è dichiarato sofistico tutto il ragionamento fatto di sopra intorno al concetto dell'uomo.

E v'ha di peggio ancora. Dopo tanto ciarlare e sillogizzare di realtà e di tante specie di realtà, parea bene sperabile che ormai sareste venuto a capire lo scettico; onde pago di avergli rotto il capo con sì lungo discorso della realtà non reale, gli avreste detto almeno una parola della realtà veramente reale. Chi non l'avrebbe creduto? Ma la vostra ***scienza del reale*** ha ben altro da fare. Ecco finalmente che cosa v'intendete per reale della seconda specie, che è per voi il massimo grado, il ***non plus ultra*** della realtà: « Così il concetto di vita » non solo trova la sua realizzazione nell'infinito, che è somma » vita, ma anche in se stesso, poichè ogni atto di pensiero è » un atto di vita. »[1] Oh! il grande arcano è svelato, e il valore dimostrativo della vostra ontologia manifesto. Il reale più reale fra tutti i reali, che voi sapiate citarmi, è una cosa di

[1] Pag 46.

natura simile alla vita e al pensiero! Ma il pensiero e la vita non son sustanze, cioè enti sussistenti in sè e per sè, come realtà objettive e assolute; sono modi, attributi, proprietà, atti di un suggetto, cioè fenomeni, che fuori del suggetto medesimo son nulla. Dunque tutte le vostre dimostrazioni per convincere lo scettico dell'esistenza di un reale infinito, mirano a provargli unicamente l'esistenza di un fenomeno: cioè, voi riuscite a persuadergli la verità dello scetticismo, pur facendo le viste di volerlo confutare. E però il risultato finale di tutta questa discussione può riepilogarsi nel modo seguente: — Il dogmatismo e lo scetticismo sono una sola e medesima dottrina, senz'altra differenza che di mere parole. Noi chiamiamo ogni cosa co 'l suo proprio nome, e quindi neghiamo la realtà, inquanto la distinguiamo dal fenomeno. Voi, al contrario, date alle cose il nome, che vi accommoda meglio; e perciò ammettete la realtà, inquanto chiamate realtà il fenomeno. Faremo dunque come voi; e diremo realtà sode, massicce, sustanzialissime, infinitissime le illusioni, le imaginazioni, le apparenze; e ogni questione sarà finita. Un solo sistema di filosofia rimarrà saldo in piedi, lo scetticismo; a patto però di chiamarlo dogmatismo, quando occorra di dover gettare polvere negli occhi ai gonzi, che si spaventano o si appagano de' nomi.

Ma no, arrestiamoci quà; noi non imiteremo giammai la ipocrisia delle vostre scuole. Lo spettacolo di una dottrina, che è dannata a distruggere con le sue conseguenze i suoi medesimi principj, e che pure s'intitola scienza della vita, ci empie l'animo di profonda tristezza. E la tristezza ci si converte in acerbo dolore al riflettere, che questa è l'unica filosofia, a cui venga educata publicamente la gioventù italiana. E poi lamentiamo la prostrazione degli ingegni, il decadimento degli studj, la frivolezza de' caratteri, la depravazione della morale, la perdita della fede? Ma che altro può mai uscire da quelle scuole, dove s'addestra la ragione a sofisticare, si costringe l'intelletto a rinegare il buon senso, s'adopera la logica a soffocare il sentimento, e si fa servire la filosofia ad estinguere la coscienza? Oh! sì, ben ci sta; la filosofia italiana è divenuta oggimai la favola d'Europa; e questa è la gloria, di cui l'Italia va debitrice alla protezione de' suoi governi, e alla

tutela del suo papato. L'Italia, iniziatrice del risurgimento delle lettere e delle scienze; l'Italia, custode de' tesori della sapienza antica; l'Italia, a cui un tempo accorreva il fiore dell'Europa per imparare filosofia, trovasi ora condutta a tale, che dura fatica ad intendere le dottrine filosofiche delle altre nazioni! — Povera Italia! Or fa pochi anni, la politica ti riguardava con occhio di compassione o disprezzo, poichè non vedeva in te i segni della vita, e soleva tenerti in conto di morta. Tu le hai dato una smentita degna di te, e provasti al mondo che tu vivi. Ma la filosofia ti osserva pur sempre con pietosa ansietà, perchè cerca indarno nel tuo genio la luce della scienza suprema; ed ella finora attende da te le prove della tua energia razionale, e domanda se non è ormai tempo di purgare le tue scuole dall'afa de' sepolcri per rinovellarle all'aura vivificante, allo spirito fecondatore della libertà. Oh! rispondi, rispondi anche a lei; e mostra alle nazioni sorelle, che, risurgendo alla vita civile, s'è ridesto pure in te, pieno di forza e d'entusiasmo, il genio divino della sapienza.

LETTERA SESTA.

ATTRIBUTI DELL' ENTE INFINITO.

SOMMARIO.

Avvertenza circa il valore delle dottrine rimanenti. — Un' altra definizione della conoscenza — Le cose rappresentative delle idee. — Applicazione di questa psicologia alla cognizione dell' infinito. — Formula suprema del dogmatismo: A — non A. — Bertini afferma e nega nello stesso tempo, che l' infinito sia l' unico pensabile. — Altre contradizioni. — Egli ricopia li scolastici, ma ne peggiora il metodo. — Confronto. — Prodezze e glorie della scuola italica moderna. — Bertini torna ad insegnare, che apparenza e realtà è tutt' uno. — Le due logiche del dogmatismo. — Fa parlare agli scettici un linguaggio che non è loro. — La realtà dell' infinito è un sogno. — Differenza capitale tra le scetticismo e il dogmatismo. — Bertini è più scettico di tutti li scettici del mondo. — Ammaestramento, che devono trarre li studiosi dalla sua confessione. — Come provi che l' infinito posseda la vita in sommo grado. — Maraviglioso intreccio di antilogia. — L' infinito è un grande animale. — Vizj di metodo. — Altre contradizioni. — Altri vizj di metodo. — Errori psicologici. — L' intelligenza di Bertini non è l' umana. — Séguito delle contradizioni. — Matematica particolare di Bertini. — Che cosa farà quando sia diventato un Dio. — L' infinito si trasforma in un grand' uomo. — Assurdo processo dell' ontologia cristiana. — La causa prima della natura e l' ideale supremo dell' Umanità sono oggetto, non di scienza, ma di fede. — Differenza tra la fede filosofica e la religiosa stabilite da C. Renouvier. — Il sommo grado dell' intelligenza. — L' ente infinito del dogmatismo è il tipo della perversità e della depravazione morale. — Si confonde l' amore con l' egoismo. — Gravi errori che ne conseguono. — Falsa teorica della santità e della beatitudine. — La beatitudine è objettivamente e subjettivamente impossibile. — Dimostrazione di Lamennais. — Favole degli ascetici intorno al paradiso. — Un' objezione veramente *grave*. — Donde nascano le diversità dello stile di Bertini. — Egli cita Platone fuor di proposito. — Testimonianza di V. Cousin. — La dignità e la bontà umana fondate su di un' incognita. — E ridutta all' assurdo. — L' idea stessa della virtù e del dovere abolita. — La morale delle religioni teologiche, e specialmente della chiesa romana. — Bertini lettore di teologia. — Dichiarazione dell' Autore. — L' ipotesi della trinità di

persone in Dio. — Quali misteri sieno ragionevoli e quali assurdi. — Errori di Rosmini. — La sua *padrona* e la sua *serva*. — Confessione del P. Dmowski. — Processo teologico per provare che uno è uguale a tre, e tre uguale ad uno. — Bertini o unitario o politeista. — È incerto quanti Dei ammetta la sua filosofia. — L'ipotesi della trinità è assurda per confessione di lui medesimo. — Nè pure potrebbe soddisfare alla questione. — Nè Bertini la difende dagli argomenti dell'objezione. — Obligo di ammettere l'assurdo. — Giustificazione dello scetticismo. — Esempio dato già da Rosmini. — Sua monomania dell'*essere in universale*. — Sua *maniera semplicissima di confutare li scettici*. — Come debba comportarsi il filosofo per rispetto ai misteri della natura.

Signore,

Avanti di metter mano alla critica di questo capo, io non devo tacere un'avvertenza generale, che mi dispensi poscia dal ripetere ad ogni tratto la stessa cosa. Voi entrate qui a trattare degli attributi dell'Ente infinito, la cui realtà voi tenete ormai per dimostrata. Ma che cosa v'abbiate dimostrato, noi ce 'l sapiamo; che cosa dunque possano valere tutte le dimostrazioni seguenti, le quali si fondano sopra un antecedente che non è, ognuno se 'l vede. Rimanga inteso però, che per noi tutto questo discorso è illegitimo e sofistico d'avanzo; perchè mancando del suo principio, e' non può esser altro che un castello in aria: bello, magnifico, se vi piace; ma in aria!

Fatta questa avvertenza preliminare, che mantenga illesi i diritti del vostro avversario pe 'l rimanente della disputazione, mettiamoci in via; ed esaminiamo come siate riuscito a costruire le mura di quell'edifizio, a cui non avete saputo dare un fondamento. E incominciate così: « Conoscere una » cosa reale non è altro se non vedere effettuata in questa cosa » un'idea. »[1] Tristo augurio! Eccovi già un principio, che discorda troppo dalle antecedenti dottrine, ove è detto e ripetuto le mille volte, e su tutti i toni, che conoscere è veder l'essere stesso della cosa; e quindi conoscere una cosa reale, evidentemente non può esser altro che vedere l'essere reale della cosa stessa. Quà invece è definito, che conoscere una cosa reale è vedere un'idea effettuata nella cosa. Ora per con-

[1] Pag. 57.

ciliare queste diverse definizioni, io non trovo possibile che l'una delle due : o l'essere reale delle cose è un' idea, o l' idea delle cose è un essere reale. Perciocchè ammessa la prima supposizione, ne segue tosto, che veder l' essere reale della cosa (definizione antica)equivale perfettamente a vedere un'idea effettuata nella cosa (definizione nuova) ; e così l' antica definizione si traduce nella nuova, e non havvi più alcun' ombra di opposizione. Per simil guisa, data la seconda ipotesi, se ne conchiude immediatamente, che veder un' idea effettuata nella cosa suona appunto lo stesso che veder l' essere reale della cosa ; e però la seconda definizione si converte con l' antica, e cessa tosto ogni apparenza di contradizione. Ma se l' essere reale non è un' idea, o se l' idea non è un essere reale, come possono accordarsi le vostre due definizioni? E se accordarsi veramente non possono, diteci quale è quella, che volete ritenere e riconoscere siccome vostra? L' antica? E allora condannate voi stesso tutte le conclusioni, che avete fondate su la nuova definizione. La nuova? E allora voi stesso rinegate tutti i ragionamenti, che avete fabricati su la definizione antica. Quale scampo ci potrà salvare da questo bivio?

Inoltre, affermare che le idee sono le cose stesse reali, sarebbe un professare il più assoluto realismo ; e sostenere che le cose reali sono idee, sarebbe cadere nel più assoluto idealismo. Chi ci potrà cavare da questo abisso?

Oltre a ciò, *effettuato* vuol dire *mandato ad effetto;* e l' effetto implica l' idea di cagione. Ora come mai un' idea può vedersi mandata ad effetto? E questo effetto che è? Qual è la cagione ch' effettua l' idea? E l' idea divenuta effetto resta ancor idea, o cessa di esserlo? Se resta, a che riducesi l' effettuazione? Se cessa, che cosa diventa?

Voi illustrate la novella definizione con questo esempio : « Così il conoscere un dato suggetto come uomo non è altro » se non vedere in esso effettuata in qualche modo l' idea del- » l' uomo. » [1] Ecco un *in qualche modo* che vale un tesoro. Ma se cotesto *in qualche modo* è una via molto commoda al dogmatismo per liberarsi dalle noje della precisione e del rigore dottrinale, è pure un linguaggio poco degno della filosofia, che

[1] Pag. 47.

si professa dogmatica e positiva; e sopratutto è una locuzione, che riesce assai poco intelligibile al vostro avversario. Il quale vorrà poi sapere, se *in qualche modo* si debba interpretare per *in un modo qualunque*, o invece per *in un certo modo determinato.* E posto il primo caso, ei vi chiederà: perchè dunque gettar là questa locuzione, che non ha valore alcuno, tranne quello di rendere ambigua e viziosa la proposizione? Posto invece il secondo caso, vi domanderà: sapete voi quale? Se lo sapete, ditelo; se no 'l sapete, andate a studiarlo prima di parlare. Che importa a me de' vostri indovinelli? Posso tollerarli nelle gazzette; ma nei libri di filosofia dogmatica li detesto.

E l'esempio stesso, che voi recate per commentare la definizione, parmi che la renda vie più dura e inesplicabile. Perocchè dire, che il conoscere un uomo è vedere effettuata l'idea dell' uomo in un dato suggetto, significa che per poter conoscere l'uomo io debbo avere già l'idea dell' uomo; chè altrimenti, s'io non l'avessi, non potrei nemmeno discernere in quale suggetto ella sia effettuata, e in quale no. Ma aver l'idea dell' uomo equivale a pensar l'uomo, e pensar l'uomo è conoscerlo. Dunque la vostra proposizione stabilisce, che per poter conoscere l' uomo bisogna prima conoscere l' uomo; o in generale, che la cognizione di una cosa dee precedere sempre alla cognizione della stessa cosa. E il senso di questo enigma qual è?

La conclusione che voi traete da questo nuovo principio intorno alla natura della conoscenza umana, si è, che « per» ciò le cose intanto sono conoscibili, inquantochè sono rap» presentative d'idee. »[1] *Rappresentativo* significa atto o capace a rappresentare; sicchè questo vostro enunciato, che le cose sono conoscibili in quanto sono rappresentative d'idee, si traduce in quest'altro, che le cose sono conoscibili in quanto sono atte a rappresentare le idee. Ed ecco una scoperta, che va infallibilmente a destare una spaventevole rivoluzione nel regno della logica. Perocchè finora si credeva e s'insegnava assai communemente, che le idee rappresentano le cose, non già che le cose rappresentano le idee. Sarà dunque mestieri di

[1] Pag. 47.

rovesciare, mercè vostra, tutte le dottrine della logica per accommodarle alla vostra nuova definizione. La quale, oltre al pregio di gettare il disordine e lo scompiglio in seno alla scienza, ha inoltre la virtù di rendere più oscuro il concetto stesso che vuole rischiarare. Ed invero, che senso ragionevole può mai fornirci codesta proposizione, che le cose si conoscono in quanto rappresentano le idee? Significa forse, che le cose rappresentano le idee come contenendole in sè, indipendentemente dall'atto, con cui la nostra mente le vede? Ma allora le idee si trasformano in cose, o in elementi delle cose; e si cade nel materialismo. O forse vuol dire, che le cose rappresentano le idee, non come se le idee esistessero propriamente nelle cose, ma in quanto che la mente nell'atto di percepire le cose se ne forma l'idea? Ma allora non sono più le cose, che rappresentano le idee; sibbene è la mente nostra, che rappresenta a sè stessa le cose formandosene le idee. O importa piuttosto, che le cose rappresentano le idee, lasciando tuttavia le idee indipendenti e dalle cose e dalla mente? Ma allora prima di conoscere una cosa bisogna che la mente ne conosca l'*idea* e il *suggetto* a parte a parte, onde possa trovare o il suggetto nell'idea, o l'idea nel suggetto; e in ogni caso non deve mai dirsi, nè che le cose rappresentino le idee, nè che le idee rappresentino le cose; è la mente che intuisce o le idee o le cose, senza che le une vadano ad immischiarsi nei fatti delle altre.

Séguita l'applicazione di questa sublime teorica alla conoscenza dell'infinito: « Ma siccome l'infinito è esso medesimo » la sua idea, così esso è conoscibile per sè stesso. »[1] Questa proposizione, che l'infinito è esso medesimo la sua idea, può avere due sensi; perocchè o quel *sua* vale *di sè stesso*, e la proposizione si traduce in questa: l'infinito è esso medesimo l'idea ch'egli ha di sè stesso. O invece *sua* pigliasi per *di lui*, e la proposizione si converte in quest'altra: l'infinito è esso medesimo l'idea che la nostra mente ha di lui. Ora nel primo caso, a me non basta l'animo di aprir bocca nè pe'l si, nè pe'l no; e lascio a voi, che conoscete ad uno ad uno tutti i segreti di quell'ente misterioso, e gli tenete fisi li oc-

[1] Pag. 47.

chi addosso continuamente, e sapete la via di penetrare sino al fondo e al midollo della sua essenza, tutta la briga di decidere questo punto importantissimo di psicologia divina. Voi, comprensore fortunato dell'intiero e vero essere dell'infinito, siete voi solo giudice competente in cosiffatte materie; poichè vedendo co' vostri proprj occhi l'essenza di lui, vedrete pure senza fallo ciò, ch'egli si pensi, facia, voglia, e dica; vedrete che cosa sieno le sue azioni, i pensieri, i voleri, le parole; vedrete quali differenze fisiche o metafisiche, passino o non passino fra il suo essere e i suoi atti, fra un atto e l'altro. Nel secondo caso poi, la questione è un po' men sovrumana, e posso anch'io, senza nota di eccessiva temerità, farne l'esame. Ma che esame? Se voi stesso poco innanzi avete combattuto codesta ipotesi, provando che il pensiero o l'idea dell'infinito non è, e non può essere l'infinito medesimo; poichè « ne seguirebbe l'assurdo, che io stesso sarei l'infinito, » l'atto non essendo altro che « l'agente stesso in quanto agisce. »[1] Dunque la vostra proposizione, comunque si voglia interpretare ed intendere, ci mena sempre ad un assurdo.

Quello che indi soggiungete come esplicazione di così evidenti e sodi principj, è un gergo, di cui avrete per avventura il segreto voi solo: « Per pensarlo (l'infinito) io non ho bisogno di riferirlo ad un'idea superiore, che in lui si vegga effettuata o imitata: esso non è una copia, ma l'originale stesso. »[2] Spogliamo queste parole delle astrattezze scolastiche, onde sono ingemmate; e ne otteniamo questo costrutto: la mente nostra pensa l'infinito senza poterlo pensare! Ed invero, non è egli un principio della vostra filosofia, principio universale ed assoluto, enunciato poche linee di sopra, che conoscere una cosa reale è veder effettuata in questa cosa un'idea? E un tal principio non implica egli evidentemente, che qualora non si possa veder l'effettuazione di un'idea in una data cosa, la cognizione di essa ci è al tutto impossibile? Ora poichè è impossibile veder una cosa dove non è, impossibile dev'essere la cognizione di una cosa, in cui la mente non possa veder effettuata un'idea. Ma voi stesso dichiarate

[1] Pag. 35.
[2] Pag. 47.

formalmente, che nessun' idea può vedersi effettuata nell' infinito: dunque ogni conoscenza dell' infinito è a noi rigorosamente impossibile.

Questo solo tratto basterebbe a farci capire, che strana generazione di filosofi voi siate. Dopo aver fabricata a furia di sillogismi e di dimostrazioni una teorica delle idee, della conoscenza, e della realtà, voi volete ridurci a confessare, che idee, conoscenza, e realtà sono, per esempio, = *A*. Indi, applicando questa vostra teorica all' ente infinito, trovate per necessità che idee, conoscenza, e realtà non sono più la stessa cosa; anzi vi appariscono come la negazione pura e semplice del primo concetto; sono = *non A*. E ad ogni modo voi persistete ad affermare, che a questo *non A* s'addice mirabilmente la teorica stessa dell' *A*. Quindi la formula suprema della vostra dottrina si è: *A* = *non A*; e il tipo o l'ideale delle vostre dimostrazioni si è: non può conoscersi una cosa reale, se non si vede in essa effettuata un' idea; ora nell' infinito non può vedersi da noi effettuata alcun' idea; dunque l' infinito si conosce da noi benissimo, e si comprende perfettamente. E una scienza, cioè un' ignoranza, che muove da principj di tal evidenza, ed appoggiasi ad argumenti di tale rigore, ha ben il diritto d' intitolarsi filosofia della vita!

Seguitiamo ad ammirare l' invidiabile sicurezza, con cui tirate innanzi a raggruppare insieme teoriche, l'una più nuova e maravigliosa ed assurda che l' altra: « L' infinito è non solo » pensabile per se stesso, ma è l' unico pensabile, talchè tutto » ciò che si pensa o è esso stesso, o è qualche cosa che a lui » somiglia, e che intanto è pensabile, in quanto che gli è si» mile. »[1] Tant' è: vi siete fitto in capo di volere ad ogni costo indiare tutti li altri, come vi credete indiato voi stesso; nè vi sapete dar pace, finchè non abbiate trasformato ogni cervello umano in una cotal incarnazione del Verbo di Dio; e procedete alla vostra mèta con una costanza ed un sangue freddo, che fa spavento! Vedete quà: *l' infinito è l' unico pensabile*. E noi, povera gente, che credevamo di pensare a tante cose diverse e disparate, che a contarle ci verrebbe meno l' aritmetica; noi non pensiamo mai altro che una sola ed

[1] Pag. 48.

unica cosa: l'infinito! Ed io, che scrivendo queste pagine, mi lusingava di pensare un po' anche a voi e al vostro libro, che ho qui dinanzi, e lo squaderno assai di frequente, misero me! Io non ho potuto ancora distrarre un istante la mia vista dall'infinito, e lo penso, e lo parlo, e lo maneggio, e, ciò che è più curioso ancora, lo critico senza discrezione e senza pietà, e gli do del paralogista per lo capo ad ogni pagina! Anzi, ciò che tocca il sublime e l'ideale delle stravaganze, io per censurarlo mi valgo di lui in persona, e lo condanno a disfare sè medesimo, e a ridursi al nulla con le proprie mani!

Ma la prova, direte voi, di tali enormità dov'è ella? È in questa curiosa dottrina, che « l'infinito è l'unico pensabile, » talchè tutto ciò che si pensa o è esso stesso, o è qualche » cosa che a lui somiglia. » Enumerare tutti i peccati di queste due linee sarebbe un'impresa da non venirne così tosto a capo; contentiamoci di notare i più gravi. E primieramente, ch'il crederebbe? Questo principio, che ha in seno i germi di una sterminata generazione di conseguenze, l'una più nuova e più stupenda dell'altra, si appoggia per unico argumento alla nuda e cruda asserzione della vostra parola. Non un *dunque* davanti, che tentasse almeno di rappiccarlo a mo' di coda a qualche dimostrazione precedente; non un *perchè* appresso, che bene o male salvasse almeno le convenienze dell'etichetta logica, e avesse l'aria, se non altro, di una ragione. No, nulla, nè prima, nè poi. Oh! vedete, se non è un commodo mestiere il filosofare alla dogmatica!

Però non potendo esaminare le prove, che non ci sono, studiamo la tesi, che c'è. E la tesi è una contradizione, nient'altro; perciocchè mentre afferma, che il pensabile è unico, dichiara insieme che i pensabili sono più. Tal è il senso manifesto e letterale della vostra proposizione: l'unico pensabile è l'infinito, e li altri pensabili sono le altre cose che gli simigliano. Ora egli è evidente, che le cose simili ad un'altra non sono quella stessa; perchè se fossero una cosa stessa, sarebbero identiche con lei, non già simili a lei. Se dunque ammettete, che noi pensiamo qualche cosa di simile all'infinito, dovete per necessità riconoscere, che pensiamo qualche cosa di distinto dall'infinito; e che perciò, oltre all'infinito, è a noi

pensabile qualche altra cosa; ossia, che l'infinito non è l'unico pensabile. Laonde quella vostra tesi dee tradursi così: l'unico pensabile è l'infinito, e oltre dell'infinito è pensabile qualche altra cosa!

E poi, esaminiamo un po' il valore di questo *qualche cosa*, che voi ponete *simile* all'infinito. Simiglianza è identità di modi e di attributi; onde porre una cosa simile all'infinito equivale a porre una cosa, che abbia modi e attributi specificamente o genericamente identici agli attributi e ai modi dell'infinito. Ma l'identità dei modi e degli attributi implica una specie o un genere superiore e commune agli enti simili, e quindi una natura commune; sicchè una cosa simile all'infinito non può essere altro che una cosa della natura medesima dell'infinito. Chi adunque stabilisce per principio, che noi pensiamo qualche cosa di simile all'infinito, stabilisce un antecedente, da cui la logica dovrà dedurre queste conseguenze inevitabili, immediate:

1º dunque l'infinito non è unico; perchè se fosse unico, non potrebbe darsi verun altro ente simile a lui;

2º dunque esistono più enti infiniti; perchè esistono cose simili all'infinito per l'identità della natura o degli attributi generici; e da lui distinte per la varietà dei modi o attributi secondarj, specifici o individuali;

3º dunque non esiste alcun ente infinito; perchè un infinito simile ad un altro non sarebbe assolutamente infinito, cioè sarebbe essenzialmente finito;

4º dunque l'infinito non è pensabile, perchè non esiste: e non esiste, perchè è nulla;

5º dunque l'infinito non è pensato, perchè non è pensabile;

6º dunque la vostra teorica dell'ente infinito è.... lascio deciderlo a voi.

Movendo da principj così assurdi e contradittorj, voi seguitate a svolgere le vostre dottrine su li attributi di quell'immenso nulla, che osate chiamare ente infinito; e ci fate sapere, ch'esso è assoluto, necessario, uno, semplice, immutabile, atto puro. Io stimo inutile di sottoporre ad una critica particolare i meriti di tutte quelle dimostrazioni: le sono figlie dei loro

genitori; e un bel tema per la filosofia della vita sarebbe, a mio avviso, la questione: se qui le conclusioni debbano dirsi degne dei loro principj, o piuttosto i principj degni delle loro conclusioni.

Io non posso tuttavia astenermi da un'osservazione, che s'affaccia alla mente solo all'udire i titoli delle proposizioni, che avete inteso dimostrare. Le quali sono tolte di peso e copiate alla lettera dai trattati di teologia scolastica; e non havvi prete nè frate, che cianciando di Dio non s'arrovelli a tessere lunghe file di sillogismi, fratelli germani dei vostri, per conchiuderne le stesse dottrine. Ma corre tra voi e li scolastici qualche differenza, che merita di essere considerata. Li scolastici erano teologi; e se pure talvolta indossavano le divise della filosofia, aveano però la buona fede e la semplicità di avvertirvi, che quelle divise erano propriamente una maschera, poichè sotto di esse non celavasi mai altro che la teologia, cioè l'autorità, non la ragione; o, se vuolsi meglio, una ragione serva e schiava dell'autorità, e solo incaricata di ripetere in bei sillogismi ciò che la signora padrona pronunciava in forma di sentenze e decreti assoluti.[1] Quindi la loro filosofia riusciva molto innocente; perchè chiunque cedeva alla tentazione di consultare quei libri, sapeva già con chi avesse da fare, e che valore potessero avere tutte quelle litanie di dimostrazioni. Voi invece professate la filosofia, e date le vostre conclusioni per dottrine della ragione, non per decreti dell'autorità; e ci ricantate nelli stessi termini e con lo stesso gergo le scolasticherie dei santi e pii dottori dell'inquisizione, senza imitar mai la loro lealtà con rivelarne le origini e il fondamento, deporre una volta la maschera, e registrare il vostro proprio nome. Inoltre li scolastici riconoscevano e confessavano di buon grado, che l'antecedente primo o supremo di tutte le loro dimostrazioni era pur sempre un principio di fede, che traeva una certezza e un'evidenza infallibile dalla parola della rivelazione; onde il loro sillogizzare era piuttosto un esercizio logico, che una discussione scientifica; e foss'an-

[1] Il P. Luigi Dmowski gesuita ebbe ancora a' nostri giorni il coraggio ultraeroico di dichiarare espressamente: *Philosophiam esse quasi ancillam theologiæ.* — (*Instit. philosoph.*, pag. 1.)

che apparso zoppicante, sofistico, assurdo, poco male: era un semplice peccato di forma che non toccava punto la sustanza delle dottrine e la verità dei principj, siccome affatto indipendenti dalle conclusioni della ragione e superiori a tutte le logiche dell' universo. Voi pretendete invece di costruire un filosofico sistema, fondandolo unicamente su l' evidenza della ragione; e quindi i vizj del vostro ragionamento ricadono tutti su la stessa dottrina, e ogni difetto di forma è un errore sustanziale, che distrugge le basi stesse della teorica. Da ultimo agli scolastici, che ergevano il loro sistema su i dogmi della fede, poco importava che le loro conclusioni repugnassero, o no, ai principj della ragione pura; e molto meno, che li altri uomini, non addottrinati com' essi nella Bibbia e nel catechismo, avessero, o no, le stesse idee intorno a Dio. Posto che la loro proposizione fosse consentanea al dogma rivelato, si teneano sicuri *a priori*, che la ragione non potrebbe trovarci veruna repugnanza; e non che maravigliarsi o turbarsi dell' ignoranza e del disenso degl' infedeli o degli increduli, ne traevano anzi un argumento di più a sostenere la necessità della loro rivelazione. E non aveano torto; poiché se i dogmi di fede si riducessero mai ad altretanti principj di ragione, sarebbe un assurdo la fede, un assurdo la rivelazione, un assurdo la teologia. Voi per lo contrario volete, che il vostro sistema sia puramente razionale; e razionale, non in quanto che alla potenza di qualche ingegno privilegiato, dopo lunghi studj e profonde investigazioni, sia dato di giungere con qualche probabilità a quelle vostre conclusioni; ma bensì in quanto che l' essenza medesima della ragione umana è l' idea stessa, o la vista, o la cognizione chiara, immediata, e immutabile dell' essere vero ed intiero di Dio. Ora l'essenza della ragione è una ed identica in tutti li uomini di tutti i tempi e di tutti i luoghi; dunque per voi è impossibile concepire un uomo, purché solamente uomo, che possa ignorare, negare, o solo revocar in dubio una qualunque delle dottrine, che costituiscono il vostro sistema; perciocché ignorarla equivarrebbe ad essere privo di ragione; e negarla o metterla in dubio sarebbe un negare e mettere in dubio la luce stessa dell' evidenza.

Or bene, interroghiamo la storia dei popoli e delle scienze; volgiamo uno sguardo intorno a noi; rientriamo solo un istante nella propria coscienza; e ci sentiremo costretti a riconoscere, che o voi non siete un uomo, ma un Dio; o non siete un uomo di questo mondo, ma di un altro, di cui nessuno, dai dogmatici infuori, ebbe mai novelle; o vivete sempre sognando; o sognate sempre scrivendo; o in qualche ora di buon umore avete risoluto di fare la satira del dogmatismo sotto forma di apologia. Perciocchè io non saprei che altro pensarmi di un autore, il quale spaccia come evidenti, anzi come l'evidenza stessa della ragione, certe dottrine, che non solo furono e sono sempre ignorate affatto, o appena confusamente presentite dalla massima parte del genere umano; ma che fra i pochi, capaci d'intenderle e d'esaminarle, furono e sono sempre argumento di mille opinioni diverse e contrarie, e fonte inesausta di sistemi, ciascuno de' quali nega, combatte, restringe, modifica, insomma rifiuta, in tutto o in parte, ciascun altro. Oh che! Non sapete voi forse meglio di me, che oggidì non havvi in Europa una sola scuola filosofica di qualche valore, che accetti e professi le vostre scolasticherie su l'ente infinito? Se pure voi non apparteniate (e non voglio nè anco sospettarlo) a quella modesta famiglia di filosofi, che s'intitola, senz'altre cerimonie, Scuola Italiana; la quale è giudice così equo e conscienzioso delle sue glorie, che reputa pieno il mondo di sè e delle sue dottrine; e crede seriamente di aver ottenuto e assicurato il proprio trionfo, quando abbia ripetuto che ogni altra filosofia è morta e perduta. Gente, in verità, più meritevole di compassione che di rimprovero; poichè il mondo per loro è l'Italia; nè veramente l'Italia, ma solo certe catedre di qualche università, liceo, collegio, o seminario d'Italia, dove regnano le loro opinioni, perchè sono imposte dall'autorità superiore al maestro e agli scolari; e dove sarebbe un po' difficile che penetrasse un altro sistema, perchè ogni sistema diverso dal loro è quivi confutato d'avanzo con li argumenti sodi e ineluttabili del codice penale. Ah! se la storia potesse da loro crearsi con un'asserzione, come un sistema di filosofia, certo a quest'ora la scuola italiana sarebbe la regina di tutte le scuole scientifiche dell'universo; e non

solamente in qualche libello, che i posteri chiameranno infame, o da qualche professore, che per iscusarlo chiameranno imbecille, ma in tutte le lingue, su tutte le catedre, da tutti li autori verrebbe celebrata e professata una filosofia, che ha concentrato le sue profonde e ardite speculazioni nel fare un commento fedele del catechismo romano; una filosofia, che ha ridutta la vastità delle sue indagini storiche e filosofiche a tesser l'apologia de' frati, il panegirico del clero, l'apoteosi de' papi; una filosofia, che ha toccato il colmo della sua grandezza e raggiunta la mèta ultima delle sue speranze, quando abbia trovata una formula più chiara e severa degli anatemi contro il progresso, contro la civiltà, contro la libertà, contro la democrazia, contro il socialismo, contro l'Umanità, contro la natura; una filosofia, che è la scienza prediletta dell'inquisitore e del cortigiano, del gesuita e del bargello, di Roma e di Pietroburgo, della servitù e della tirannide, dell'ipocrisia e dell'assurdo. Ecco la filosofia, che costoro, quasi insultando alle miserie della patria, osano chiamare italiana! Ecco la scienza, da cui aspettano la riforma della società e la grandezza delle nazioni!

Torniamo a voi, che rientrate in campo per confermare e ribadire un punto già chiarito, per vostra mala ventura, anche troppo: « Dall' assoluta semplicità dell' infinito segue » ancora non potersi in esso distinguere il parere dall' essere. » Qual è, tale ei si mostra, sicchè perde contro di esso ogni » sua forza quell'entimema: *videtur*, *ergo non est*, che in sè » riepiloga tutte le obbiezioni scettiche. »[1] Qui voi attribuite agli scettici una forma di ragionare, che è tutta vostra; e riposa, conforme al vostro solito, sopra di un equivoco. L'espressione *videtur*, *mi sembra*, si decompone, analizzandola, in due elementi; uno affermativo, e l'altro dubitativo: si afferma l'apparenza, e si lascia in dubio la realtà. Onde non si può dalla prima conchiudere logicamente nè all'affermazione, nè alla negazione della seconda; perchè in ambidue i casi la conclusione uscirebbe fuori dei limiti delle premesse. E tal è il sofisma puerile, che voi generosamente regalate al vostro avversario, mentre gli fate dedurre o la certezza dal dubio, o

[1] Pag. 49.

la negazione della realtà dall' affermazione dell' apparenza. Ma lo scettico non isragiona così. Egli vi dice: noi delle cose non possiamo conoscere mai altro fuorchè i fenomeni o le apparenze (ecco il senso del suo *videtur*); dunque la realtà è per noi un' incognita assoluta, intorno alla quale non possiamo affermare nulla, e nulla negare per via di dimostrazione rigorosa (ed ecco il valore del suo *ergo non est*). Invece, secondo voi, il ragionamento dello scettico sarebbe questo: le apparenze sono tali; la realtà mi è ignota; dunque la realtà non è tale. Ragionamento che varrebbe nè più nè meno di quello adoperato perpetuamente da voi: tali sono le apparenze; dunque tale è la realtà. Quando voi pertanto avete asserito, che un entimema così legitimo *in sè riepiloga tutte le obbiezioni scettiche*, commetteste un piccolo errore di penna; giacchè evidentemente dovevate dire, che *in sè riepiloga tutte le dimostrazioni dogmatiche*.

Voi stesso infatti vi affrettate a darcene avviso con soggiungere immediatamente: « Al contrario, parlando dell'infi- « nito, può dirsi: *videtur, ergo est.* »[1] Dite da senno? Voi dunque persistete sempre a riguardare l' apparenza e la realtà, l' illusione e il fatto come tutt' uno, qualora trattasi dell' ente infinito? Ma allora, prima di entrare in disputa con lo scettico, avreste dovuto fare questa dichiarazione, che la vostra filosofia possede due *logiche* di natura al tutto diversa, e di principj affatto contrarj: una logica commune, per tutti i casi in cui non si tratta direttamente dell' infinito; e una logica particolare, pe' raziocinj che versano direttamente su l' idea dell' infinito: e quindi, che la prima si governa con le regole note ad ognuno per la forma delle dimostrazioni, e la seconda procede con certe norme conosciute solo da voi e dai vostri amici, iniziati ne' misteri del dogmatismo. Allora, se non altro, sarebbe stato manifesto, che tra voi e un avversario qualunque era impossibile una discussione intorno all' ente infinito, perchè le armi non potevano essere eguali. Le sue, in effetto, sono visibili a chi che sia, palpabili, osservabili, come quelle che vengono maneggiate da tutti e da per tutto; le vostre all' incontro sono invisibili, impalpabili, misteriose, come

[1] Pag. 49.

quelle che non si trovano in alcun arsenale, nè presso verun armajuolo di questo mondo a servizio del Publico. Il che avrebbe potuto eziandio renderci ragione di uno spettacolo singolare, che io ho parecchie volte osservato nel processo della vostra disputazione con lo scettico; ed è, che voi parlate un linguaggio diverso dal suo, e adoperate una logica, che contradice costantemente al senso commune. Insomma egli cammina come un uomo, e voi andate a ritroso come i gamberi, o svolazzate per aria come i pipistrelli. Figuratevi adunque che razza di lutta sosteniate contro di lui!

E ben si pare, che voi fate sempre parlare lo scettico co'l vostro proprio linguaggio, dalle curiose objezioni, che in suo nome voi v'opponete. Ne abbiamo già udito parecchie assai singolari; or eccone un'altra: « Nè varrebbe punto allo » scettico il dire: l'idea dell'infinito è in me; dunque la realtà » di essa idea, e di ciò che se ne deduce, dipende dalla realtà » di me stesso; ora io posso mettere in dubbio la realtà di me » stesso; dunque io posso dubitare della realtà dell'idea del- » l'infinito, e perciò della realtà dell'infinito. »[1] E non c'è verso; vi siete fitto in capo, che lo scettico sia, come stima il vulgo, un uomo che dubita sempre di ogni cosa; e volete che il dubio entri, a torto o a ragione, in tutti i suoi argumenti. Ma perchè starvene alla opinione del vulgo, quando sapete di certo, qual professore di storia della filosofia, che almeno a' tempi nostri lo scetticismo non è quello strano sistema di dubio universale; ma è una teorica di tutta l'umana conoscenza, in cui a lato dell'elemento negativo sta pure l'elemento positivo e dottrinale? E perchè non attingere le ragioni di questo scetticismo dai libri stessi de' filosofi che lo professano, anzichè esporle con istile vostro proprio, falsando spesso i concetti e i ragionamenti dell'avversario? È inutile ch'io mi fermi a raddrizzare ed emendare l'objezione; poichè è la stessa, che in termini più esatti vi proposi le mille volte. Ciò che ora importa, si è la risposta; udiamo:

« A tale objezione si può rispondere nel modo seguente: di- » stinguiamo il pensiero che io ho dell'infinito, dall'esistenza

[1] Pag. 49.

» dell' infinito stesso. »[1] Ma questa distinzione, secondo voi, è impossibile; poichè dianzi ci avete insegnato, che « l' infinito » è esso medesimo la sua idea. »[2] Ora una cosa non può distinguersi in modo alcuno da sè medesima. Se dunque il pensiero o l' idea dell' infinito e l' infinito stesso sono una cosa sola, è assurdo il dire anche per mera ipotesi, che si distingua l' uno dall' altro. Tuttavia seguitiamo:

« Può darsi che la mia mente e tutti i suoi pensieri non » siano che illusioni; può darsi che in realtà io non esista e » non pensi; ma mi pare tuttavia di pensare e di avere l' idea » dell' infinito. Ora ciò non potrebbe parermi se io non l'avessi. » Posso bene imaginarmi di possedere una cosa reale, senza» chè io la possegga; ma non già di avere un pensiero senza » averlo; poichè pensare il pensiero ed averlo è lo stesso. »[3] E fin qui il ragionamento cammina così diritto e sodo, che è una maraviglia a vedere. Non v' è altro male, se non che voi sprecate il tempo e le parole; mentre state a convincere lo scettico di ciò, che costituisce la base medesima dello scetticismo. O stimate voi per avventura, che un uomo non destituito radicalmente di ogni senno, abbia mestieri di meditare le dottrine della filosofia, e d' infilzare sillogismi sopra sillogismi a persuadersi, che pur dubitando di pensare si pensa? Tirate innanzi adunque, e vivete sicuro, che lo scettico s' accorda volontieri con voi nell' ammettere questo antecedente: noi abbiamo una certa idea dell'infinito. Rimane a sapere quale conseguenza ne deduciate:

« Epperciò quand' anche io non avessi se non in imagi» nazione ed in sogno il pensiero dell' infinito, non ne segui» rebbe però meno la realtà dell' infinito stesso. »[4] Gli è proprio il caso di dire, che Giobbe stesso rinegherebbe qui la pazienza! Avete dunque preso il partito di troncare ogni questione con la sola prova della vostra autorità? Già vi udimmo più volte a ripetere, che pensando noi l' infinito, l' infinito realmente esiste; ma dirlo e ripeterlo non è provarlo. Ora vi

[1] Pag. 49.
[2] Pag. 47.
[3] Pag. 49.
[4] Pag. 50.

opponete nuovamente la difficultà medesima, che avevate saltata con un'asserzione; e nuovamente la schivate con un'asserzione ancora più stravagante ed assurda? Prima vi bastava un'illusione per conchiuderne la realtà; e ora siete divenuto viè più maneggevole e contentabile; onde ci assicurate, che per dedurne la realtà vi basta un sogno, e n' avete d' avanzo. Ottimamente! Cominciamo a imparare da questo tratto, quale sia il vero titolo o nome di nascita della vostra filosofia; non è, come io ho detto per errore, filosofia dogmatica; nè, come voi scriveste per isbaglio, filosofia della vita: è propriamente filosofia dell'illusione e del sogno! Siamo avvertiti, e la memoria non ci fallirà. Il vostro sistema adunque è così saldo, stabile, e ragionevole, come se per unico fondamento avesse un sogno o un'illusione. Il che se a voi basta per andarne lieto e soddisfatto, certo basterà tanto meglio a noi, che siamo disinteressati in questa causa. Tutta la differenza pertanto, che passa tra voi e noi, si può rappresentare sotto un nuovo aspetto, che farà apprezzare più chiaramente il valore filosofico della scuola, a cui ciascuno appartiene.

D'accordo su questo principio, che noi pensiamo anche illudendoci e sognando, cessiamo d'esserlo intorno alle conseguenze che se ne hanno a derivare; perciocchè noi sosteniamo, che da illusioni e sogni non si potrà mai dedurre altro che sogni e illusioni; e ci fondiamo in quel canone della logica esoterica o commune, che la conseguenza non può eccedere mai il contenuto delle premesse. Laonde qualora i termini delle premesse contengano una illusione o un sogno, noi crediamo che tutti i sillogismi possibili non riusciranno mai a fare, che la conseguenza contenga altro che un sogno o un'illusione. Per lo contrario voi insegnate, che da illusioni o sogni può benissimo dedursi la realtà e la sustanza; e v' appoggiate a questo sublime principio della vostra logica esoterica o particolare, che una cosa è perchè voi lo dite; ossia, che fra tutte le possibili dimostrazioni, la dimostrazione più stringente, legitima, e rigorosa si è la vostra parola. Io mi atterro dinanzi ad una sì nobile e profonda filosofia; e dichiaro che nessuna scienza, nessun' arte mi par cosa tanto mirabile e sovrumana, quanto la vostra filosofia dei sogni e delle illusioni. La quale

non ragiona, ma sentenzia; non dimostra, ma decreta; e il suo metodo favorito è quello degli oracoli. Oh! non udimmo il solenne responso? « Quand' anche io non avessi se non in » imaginazione ed in sogno il pensiero dell' infinito, non ne » seguirebbe però meno la realtà dell' infinito stesso. » La realtà! E quale, di grazia? Poichè nella vostra filosofia la realtà è di non so ben quante specie diverse. Forse la realtà dell' illusione, del sogno, della chimera? E abbiatevela in buon' ora; non che una, ve ne abbiamo già concesso di così fatte realtà quante ne possiate desiderare. Anzi vi abbiamo concesso di più, e ve la manteniamo, la realtà (che Dio vi perdoni questa nuova confusione delle lingue!) dell' idea e del pensiero; poichè i pensieri e le idee esistono certamente nel nostro intelletto. E sarebbe tempo oggimai di finirla con questo equivoco di una realtà non reale, o solo reale subjettivamente come un' idea e un pensiero, o reale chimericamente come un' illusione ed un sogno. Quando poi vi degnerete di intendere per realtà l' esistenza realmente objettiva, la sussistenza fuori del nostro spirito; allora vi dirò, che è questa precisamente la nostra questione; questo è il punto che vi tocca dimostrare. Ma dimostrare un teorema con addurre per unica prova l' enunciato del teorema medesimo, sarà lecito forse alla logica della filosofia dei sogni e delle illusioni, io no 'l so; questo io so bene, che nella logica della ragione si chiama petizion di principio, sofisma, e assurdità. Insomma per mettere un termine a quest' altra serie infinita di equivoci, che incomincia a sentire di comedia, noi crediamo, confessiamo, e giuriamo anche, se vi piace, con voi, che l' ente infinito è, esiste, sussiste, realmente, realissimamente, di una realtà sollevata alla sua ultima potenza, cioè solo nel nostro spirito e nel nostro concetto, anzi probabilmente solo in una nostra imaginazione, in un' illusione, in un sogno.

Siamo ancora intesi? E voi ve ne contentate? Se no, peggio per voi: in luogo di affermare, dimostrate; e allora vedremo che cosa valgano i vostri argumenti. Se sì, rimane dunque per convenuto, che l' ente infinito della vostra ontologia è un mero fenomeno, un' idea, o piuttosto un' illusione, un sogno. E così lo scettico ha ottenuto un' altra volta più assai di

quello che voleva. A lui bastava il fenomeno, e voi gli concedete anche l' illusione; egli si contentava dell' idea, e voi gli date eziandio il sogno; egli chiamava il dogmatismo filosofia delle apparenze, e voi gli permettete altresì di chiamarlo filosofia del nulla. Tal è l' ultimo risultato di questa vostra ontologia! E quel disgraziato ente infinito, che voi vedevate immediatamente nell' essere suo, nel vero essere, in tutto l' essere, è dunque o può essere un sogno! Quel povero ente assoluto, necessario, uno, semplice, immutabile, atto puro, tutto essere, e l' essere stesso, trovasi avere, in fine de' conti, tanto di realtà, quanto l' illusione di un sogno! E Dio, che è desso medesimo l' ente infinito, vale insomma quanto può valere un' apparizione in sogno! E tutte le speculazioni, i dogmi, i sentimenti, li affetti degli uomini per rispetto a Dio, possono alla fine classificarsi tra i sogni! Ma trovatemi dunque un nome degno della scienza, che è arrivata a così grandi e importantissime conclusioni!

Io confesso che tali enormità spaventano la mia ragione; e tratto tratto mi rivolgo alle premesse de' vostri raziocinj, quasi bramando di aver traveduto; le rileggo e le rimedito; ma invano. Appena ch' io deduco da esse una conseguenza, la logica con la sua tenacità inflessibile, inesorabile mi trascina là negli assurdi, m' immerge nelle contradizioni, mi sepelisce nei sogni. E pare che voi medesimo vi siate dato ogni cura per rendere impossibile un' interpretazione più benigna e ragionevole, tanto siete esplicito e assoluto. A non lasciarci alcun dubio, che voi nell' infinito non riconoscete altra realtà fuorchè quella del fenomeno, anzi del sogno, v' abbassate perfino a quella comparazione un po' triviale, ma terribilmente chiara e decisiva: « Posso bene imaginare di » possedere una cosa reale, senza che io la possegga, ma » non già di avere un pensiero senza averlo.... e perciò, quan- » d' anche io non avessi se non in imaginazione od in sogno » il pensiero dell' infinito, non ne seguirebbe però meno la » realtà dell' infinito stesso. » Nelle quali parole tutto è veramente ammirabile! Il *reale* è usato da una parte in quanto significa la sussistenza objettiva; e la *realtà* è presa dall' altra parte solo in quanto vale un modo di essere qualunque feno-

menale; poichè se *reale* avesse quà il significato medesimo di *realtà*, si dovrebbe ragionare allo stesso modo in ambedue i casi. Se voi parlate di *realtà ideale*, è falso il primo ragionamento in virtù del secondo; perchè imaginando di possedere una cosa, io certamente la penso; e pensandola, mentalmente io la possedo. Se invece parlate di *realtà reale*, è falso il secondo ragionamento in forza del primo; giacchè io posso bene imaginare di possedere una cosa reale senza ch'io la possegga; cioè dall'imaginazione o dal pensiero di una cosa io non posso conchiudere nulla del suo stato reale fuori della mia mente. Abbiamo dunque la prova e la riprova, che l'ente infinito equivale per voi ad un sogno: la prova, perchè con la prima ragione voi negate ogni realtà objettiva all'infinito; la riprova, perchè con la seconda ragione voi affermate di lui quella semplice realtà ideale, che compete del pari, giusta i vostri principj medesimi, al sogno e all'illusione.

Non voglio spingere più oltre le conseguenze, che si generano con una fecondità, che fa raccapriccio, dalla vostra dottrina. Un sentimento invincibile di dolore e di pietà mi conduce il pensiero a misurare con uno sguardo l'abisso, dov'è caduta e si giace tuttavia la scienza, su questa infelice terra d'Italia. Voi avete ragione assai più di quello che forse vi credevate; e a vostra insaputa, vi sfuggì dalla penna una parola, che mi fa dimenticare tutti li altri peccati della vostra scrittura, in grazia della verità, a cui rende sì grave e tremenda testimonianza. La filosofia, che regna e domina tuttora nelle scuole d'Italia, è una filosofia d'illusioni e di sogni! Oh! io non avrei osato per avventura di pronunciare al cospetto degl'Italiani una parola così grave e severa; ma poichè voi me ne fornite tutti li elementi, io li raccolgo; e accozzando le sillabe che voi proferite staccate, io ne compongo la parola, e la pronuncio. Deh! possa giungere fino agli orecchi della gioventù italiana per ammonirla dell'ignoranza profonda, a cui l'hanno dannata coloro, che s'arrogano superbamente il diritto di supremi e infallibili dispensatori dell'instruzione e della verità. E all'udire che sotto il nome divino di filosofia non suole insegnarsi altro che una teorica di sogni e d'illusioni, possano i giovani ingegni, ne' quali

ferve inestinguibile la fiamma dell' intelletto e del sentimento, pegno di un avvenire men tristo a questa patria diletta e sventurata, possano in tempo avvedersi, che lo studio da loro negletto e forse aborrito come un miscuglio inestricabile di astrattezze, di contradizioni, di assurdità, e di sofismi, non è filosofia, non è scienza, non è dottrina, ma una mostruosità, che non ha nome. Indi, fatti accorti dell' inganno, per cui l' imagine della filosofia loro appariva così squalida e ributtante, comincino a riguardarla con occhio più equo; e la troveranno degna di rispetto, di culto, e d' amore. E quando, per riparare all' ingiustizia delle scuole, si risolveranno a studiarla, consultino, non i freddi e morti volumi di qualche scolastico, non la voce sepolcrale di qualche dottore dell' inquisizione; ma le pagine immortali, che il genio della filosofia dettava ai sommi scrittori dell' età antica e moderna, interpretate dai nobili instinti del cuore, dallo sguardo profetico dell' intelletto, dalla logica sublime della natura, dall' inspirazione perpetua, immanente, rivelatrice dell' umanità. Oh! assaggino un po' di quella gioja ineffabile, che l' anima si gode nella libera contemplazione delle leggi, che regolano la vita dell' universo; gustino un po' di quella felicità incomparabile, onde s' inebria lo spirito nella ricerca e nella scoperta delle verità, che sono il naturale alimento della ragione: verità, che ci guidano sicuramente a conoscere e giudicare le origini, i progressi, le trasformazioni successive delle religioni e dei culti, delle arti e delle scienze, dei governi e delle legislazioni, dei popoli e delle società. Allora il sacro entusiasmo del vero farà battere i loro cuori, e avviverà nelle loro menti la scintilla creatrice del genio; allora l' Italia riavrà il suo antico seggio nel consesso delle nazioni; perchè potrà citare co 'l nobile orgoglio d' una madre la scuola italiana.

Ma convienmi ritornare a voi, che per chiarire viemeglio le vostre conclusioni precedenti, vi trattenete senz' alcun bisogno nè profitto a stabilire ciò, che noi pure ammettiamo, e più volontieri che voi; cioè *i principj logici di una conclusione* non dipendere punto *dalle condizioni materiali che si richiedono a poterla dedurre.* [1] Va benissimo; e poi? Siamo sem-

[1] Pag. 50.

pre da capo, perchè non si tratta qui d'altro che di esistenza logica. Ora la logica realtà dell'infinito è indipendente dalle condizioni materiali, che si richiedono a dedurla, cioè dall'esistenza di noi stessi e delle nostre facultà, appunto come ne è indipendente affatto la realtà logica di qualsivoglia altro concetto razionale puro. E sia; ma dunque? Dunque l'ente infinito sussiste così realmente, come realmente sussiste un teorema di geometria. Vi basta? E se non vi basta, aggiungete pure, a vostro piacimento, a quelli di geometria tutti i teoremi delle matematiche, e i principj speculativi di qualunque scienza, arte, o mestiere. Noi siamo tuttavia nel campo della realtà logica e ideale, cioè in casa nostra. Provatevi ad uscirne, se potete.

Succede un'altra filastrocca di sillogismi per provare che l'ente infinito *non esiste nel tempo.*[1] La proposizione, così in termini negativi, non ammette replica; e noi ve l'abbiamo concessa di buon grado in su 'l principio della disputazione intorno all'infinito. Ma siccome voi ve ne dimenticate bentosto, e ne alterate i termini ed il valore, non sarebbe per avventura superflua una critica de' vostri ragionamenti, se per un altro lato non li aveste corretti e raddrizzati prontamente voi stesso. Perocchè ci fate intendere, che insomma voi non parlate nè anche adesso dell'ente infinito, ma solo dell'idea di questo infinito; e volete insegnare, che tal idea, come ogni e qualunque idea razionale, non va subordinata alla successione e alle vicissitudini del tempo; onde conchiudete formalmente così: « L'infinito adunque è eterno, come eterne sono » le idee e le verità necessarie e immutabili. »[2] E noi di cotali eternità, se vi piacciono, possiamo darvene quante volete. Noi siamo lontani dal combattere l'insegnamento ormai commune tra i filosofi, che l'essenza d'ogni ente, non che soltanto dell'infinito, sia immutabile, indivisibile, eterna; poichè sapiamo, che nessun filosofo s'è mai imaginato di provare con ciò l'esistenza reale e sustanziale di un'infinità di enti eterni ed immutabili. E per fermo, la massima parte di que' filosofi, che professano l'eternità e l'immutabilità delle essenze, sa-

[1] Pag. 51.
[2] Pag 52.

rebbe molto scandalizzata di chiunque osasse ragguagliare l'esistenza eterna dell'ente infinito con l'eterna esistenza di una verità o di un'idea. Or bene, quella dottrina ch'essi terrebbero in conto di una bestemia, è predicata da voi per vera ed evidente; e nel vostro sistema è dogma filosofico, che quando si dice: Iddio esiste ab eterno, si parla dell'esistenza e dell'eternità medesima che dicendo: l'essenza del triangolo esiste ab eterno! Mille grazie dell'annunzio! Se v'ha, cui debbano sonar male codeste verità luminose e capitali, è un conto che vi toccherà di aggiustare in famiglia tra voi; lo scettico vi applaude di tutto cuore.

Se non che la vostra memoria è così corta, che stabilito appena questo principio, voi entrate di slancio in una discussione, che essenzialmente lo contradice e lo distrugge. Imperocchè, non pago dei varj titoli e attributi, che già accumulaste nell'idea o nel sogno dell'ente infinito, e volendo spiegare in qual senso debba dirsi, che l'infinito stesso è sommamente perfetto, voi affermate che « il sommo dell'essere sta nel sommo » della vita; »[1] e quindi fate una lunga digressione per darci ad intendere *che cosa sia vita*. Intorno alla quale io mi guarderò bene da ogni critica ed esame; poichè si tratta di facende, che non appartengono punto al nostro tema. Ivi trovo descritta la vita del fuoco, la vita del ferro, la vita dell'aqua, la vita dell'animale; ma che diamine importa a me dei fuochi, dei ferri, delle aque, e degli animali, a proposito delle imaginazioni del nostro cervello, delle illusioni de' nostri sogni, o dei concetti della nostra ragione? Errate pure e spaziatevi a vostro bell'agio pe' campi di quelle nuove materie; io sto a riguardarvi con molta compiacenza, e v'attendo al ritorno.

E il vostro ritorno me lo annunziate con queste espresse parole: « L'ente infinito possedendo la vita in sommo grado, » anzi essendo esso stesso il sommo della vita, deve per con- » seguenza possedere in sommo grado la percezione del pro- » prio essere. »[2] Ecco una transizione, che certo non è nè filosofica, nè oratoria; e m'ha tutta l'aria di un salto mortale. Quali sono li argumenti, da cui movete per affermare un prin-

[1] Pag. 54.
[2] Pag. 55.

cipio, che fa la sua prima comparsa su la nostra scena, ed ha la pretensione di trasportare la scena stessa da un mondo ad un altro? Sempre il solito: un'asserzione gratuita! E un'asserzione, che traduce in conseguenza l'ipotesi stessa, che si doveva provare. Noi finora avevamo conchiuso d'accordo questo punto, che l'ente infinito è reale come un sogno, ed eterno come l'essenza di un triangolo; ed eravamo però nel regno beato dello scetticismo, nella pura regione de' fenomeni, delle idee, e dei concetti. Voi ve'l sentite; e per uscire una volta da questo mondo, in cui il vostro infinito vale quanto il punto dei matematici, tentate uno sforzo sovrumano per trasferirvi in un mondo migliore; e chiusi li occhi, serrati i pugni, co'l capo all'ingiù, vi precipitate Dio sa dove. Ecco la logica maravigliosa di questo filosofare a scavezzacollo! Enunciato appena questo principio, che la perfezione del vostro ente infinito consiste in ciò, *ch'egli sia in sommo grado*;[1] voi osservate con raro acume d'ingegno, che nell'universo considerato come il complesso di tutti li enti reali, insussistenti, e finiti, non già come il teatro de' nostri concetti, sogni, e fantasmi, *essere e vivere sono un medesimo;* poichè ognuno vede e tocca con mano, che il fuoco, l'aqua, il ferro, e li animali in tanto sono, in quanto agiscono; onde per essi *l'attività è la vita.*[2] Dunque *l'ente infinito possede la vita in sommo grado, anzi è il sommo della vita!* Misurate ora, se l'animo e l'occhio vi basti, tutta l'altezza di cotesto precipizio! L'infinito, nell'antecedente della dimostrazione, esisteva come un'idea od un sogno; e ora nel conseguente la sua esistenza vien ragguagliata all'esistenza dei corpi e degli animali. Laonde il processo del vostro discorso è un intreccio tale di contradizioni, che anche in un trattato dogmatico parmi straordinario e singolare: attenti.

Vivere è agire, poichè la vita degli enti sensibili e reali ci si manifesta nel grado diverso della loro attività; onde ignorando noi l'azione di un ente, la vita stessa di quell'ente ci sarebbe ignota per necessità, e con la vita l'essere suo; e quindi l'ente stesso per noi sarebbe un vero nulla. Così voi ragionate in una pagina. E nell'altra pagina ragionate così; vivere non

[1] Pag. 53.
[2] Pag. 54.

è agire; poichè noi, che sapiamo come l'ente infinito posseda la vita in sommo grado, non conosciamo ancora nulla della sua attività, nè delle sue azioni. E l'essere non è la vita; perchè noi, che non possiamo saper nulla della vita dell' ente infinito, vediamo tuttavia l' essere suo vero ed intiero. Adunque il nulla è l'essere; poichè noi, che diciamo di veder l' essere dell' ente infinito, pure non sapiamo nient' altro de' fatti suoi, tranne ch' egli è un concetto, o un' imaginazione, o un sogno della nostra mente; ossia che per noi, nell'ordine degli enti reali, desso è nulla. Tal è la scala, che voi precipitando avete percorsa. Dal nulla deducete qualche cosa; da qualche cosa di finito e fenomenico derivate l'ente infinito e reale; dall' ignoranza dell'ente infinito cavate la sua attività; dalla mancanza della sua attività inferite la sua vita; e dalla negazione della sua vita conchiudete il sommo grado della sua vita. E io sfido il più sottile ed acuto logico della terra a trovarmi una dimostrazione così compiuta e perfetta in tutte le sue parti, e massimamente così efficace e irresistibile a persuadere e convertire uno scettico!

Agevole cosa pertanto si è l' indovinare, che sorta di dottrine possano generarsi dall' applicazione di principj cosiffatti. Altro che castelli in aria, e che sogni! E voi nondimeno con imperturbabile tranquillità proseguite la vostra via, non badando nè a destra, nè a sinistra, nè davanti, nè indietro, ma pur di sola abitudine siccome i ciechi. Avendo scoperto adunque, che negli esseri terrestri un grado superiore di vita implica una certa percezione di sè stessi, ne traete, che « per » conseguenza anche l' ente infinito deve possedere in sommo » grado la percezione del proprio essere. » Questo, sì, è un *per conseguenza* veramente a proposito! I cani, i gatti, i buoi, li asini, ec. in istato di vita hanno una cotal percezione di sè stessi; e *per conseguenza* l'ha eziandio in sommo grado l'ente infinito. Ora spiegando noi un poco più questo mirabile *per conseguenza*, potremo ragionare così: la vita degli animali è organica; e *per conseguenza* è organica *in sommo grado* la vita dell' ente infinito. Ma la vita organica animale, a qualunque grado, implica essenzialmente un corpo fornito di sensi, esige nutrimento e riposo, si distrugge per sè stessa e si trasforma;

e *per conseguenza* tal è *in sommo grado* la vita dell'ente infinito, e l'ente infinito *per conseguenza* ha un corpo smisurato e chi sa quante centinaja di sensi; e *per conseguenza* egli mangia, beve, dorme, *in sommo grado*; e, quel che è più importante, se ne muore anch'egli bravamente *in sommo grado*, salvo a rinascere *in sommo grado* trasformato in qualche altro ente infinito della sua famiglia! E va d'incanto! Vivete sicuro, che trattandosi di un ente infinito di specie così commune e visibile e palpabile a tutti e dapertutto, nessuno di noi vorrà mostrarsi poi tanto scrupoloso e severo nell'esame de' vostri argumenti. Intendetevela co' i naturalisti, acciocchè concedano al vostro ente infinito un luogo distinto nelle loro classificazioni; e tutto è terminato. Egli è vero, che i naturalisti vi moveranno qualche difficultà su 'l nome di questo nuovo animale, e su le pretensioni di volersi arrogare definitivamente il *sommo grado* dell'animalità, mentre essi sudano da tanto tempo, e sudano indarno, a fissare i limiti precisi, che distinguono li enti organici d'una classe da quelli di un'altra, o un grado qualunque di vita dall'altro che gli succede. Ma alla perfine è questione di titoli e di parole, e si aggiusterà.

La questione però, che io non saprei come possa mai aggiustarsi, è la seguente. Finora l'ente infinito era un'idea; ma eccolo d'improvviso trasformato in bestia o animale, insomma in un essere organico vivente. Oh che? Questo infinito vivente, bestia o animale che debba appellarsi, è egli ben quello stesso, di cui ci avete sempre favellato? Se è lo stesso, spiegateci un po', di grazia, come un'idea vegeti, e si muova, e senta; quali funzioni di nutrizione e di relazione provedano alla conservazione dell'idea-individuo, e alla propagazione dell'idea-specie; quale sia la composizione chimica delle idee, la struttura, la forma, la nascita, la vita, e la morte; e per dire tutto in una parola, insegnateci la storia naturale delle idee. E poi quando l'avremo ascoltata e disaminata, vi saprem dire se accettiamo la vostra teorica, o no; e quindi se vi concediamo, o no, che l'idea dell'infinito sia un essere vivente. Se al contrario non è lo stesso, vogliate dichiararci di quale ente infinito voi ragionate; poichè avendo sinora parlato di un ente-idea e saltando adesso a trattare di un ente-vita, non c'intendiamo più,

nè punto nè poco; ed o riesce assurdo e chimerico tutto il vostro discorso anteriore, o si chiarisce sofistico ed illusorio tutto il vostro discorso presente.

Nè vi gioverebbe il dire, che lo stesso ente sia idea insieme e vita; poichè invece di sfuggire alla difficultà, verreste a raddoppiarla; e noi in luogo di rispondervi, che o l'una o l'altra parte del vostro discorso è falsa, vi dovremmo dire che è falsissima tanto l'una quanto l'altra. La prima, perchè tratta dell'infinito come pura idea, mentre che è ad un tempo e indivisibilmente una vita organica: la seconda, perchè considera l'infinito come un vivente organico, mentre che è insieme e inseparabilmente pura idea razionale. E infine tutto il vostro discorso apparirebbe mostruoso, perchè associerebbe in un solo e medesimo ente, indivisibile ed uno, due caratteri o stati essenzialmente opposti, l'uno de' quali esclude l'altro senza possibilità di conciliazione, cioè lo stato ideale e lo stato vitale; dacchè repugna tanto il concepire un'idea a guisa di un essere vivente, quanto il concepire un essere vivente sotto forma di idea.

Nè pure varrebbe a salvare la vostra dottrina il dire, che attribuite bensì la vita all'infinito, ma una vita diversa da quella degli altri animali, cioè *un sommo grado* di vita; perciocchè o questa diversità di grado, sia quanto si voglia enorme e incommensurabile, importa eziandio una diversità di natura ed essenza, o no. Nel primo caso, rimane sempre fermo che il vostro discorso è un sofisma; giacchè nelle premesse voi parlate di un genere di vita, e nella conclusione parlate di un'altra vita di natura ed essenza diversa: e i raziocinj di cotal fatta sono ottimi per accalappiare ed illudere li studenti, ma peggio che inetti a confutare uno scettico. Nel secondo caso, sta pur sempre che il vostro discorso è un assurdo; poichè la vita propria di quell'ente infinito ritenendo per necessità tutti i caratteri e le funzioni essenziali dell'organismo, va incontro fatalmente alla serie di conseguenze, ch'io testè v'accennai, e che in ogni naturalista potrete vedere minutamente descritte. Sicchè da qualunque parte io mi rivolga per cavare dal vostro gergo un senso ragionevole, mi trovo sempre all'oscuro.

Fate poi un'altra digressione non meno bella e interes-

sante; e avendo asserito, che « l'ente infinito deve possedere » in sommo grado la percezione del proprio essere; »[1] passate a farci « conoscere in che consista la percezione stessa ». E dopo avere mostrato che percepire è aver presente un essere, voi definite così: « La facultà di percipere le cose in se stesse, » nel loro essere, e non solamente in qualche loro azione o » manifestazione parziale, chiamasi intelligenza; mentrechè la » facultà di percepirne solo qualche azione particolare chiamasi » senso. »[2] Ecco nuovamente in campo la teorica della *vista* dell'essere, che già esponeste nell'altro capo; ma ivi si chiamò conoscenza, quà intelligenza: due nomi per una cosa. Difatti l'intelligenza, di cui ora favellate, è una specie di percezione; e la conoscenza, di cui allora parlavate, era tutt'uno che la percezione. Nè v'ha notabile divario tra le definizioni dell'una e dell'altra; perocchè alla conoscenza voi attribuiste di *apprendere non solo qualche parte dell' oggetto, ma l' oggetto stesso nel suo vero e intiero essere;* e all'intelligenza voi assegnate l'officio di *percepire le cose in se stesse, nel loro essere, e non solamente in qualche loro azione o manifestazione parziale.* Ma questo ripetere in termini quasi identici una dottrina già esposta poche pagine avanti; e ripeterla in tutto l'apparato di una nuova teorica, e stabilirla con molta copia di spiegazioni, definizioni, e divisioni, senza pur fare menzione della teorica sorella, già nota e manifesta; parmi indizio di grave difetto nel metodo da voi tenuto, siccome quello che rivela una sconnessione, un'anarchia profonda nelle idee generatrici di tutto il sistema. Tanto più, che si tratta di un sistema ontologico, che voi stesso annunciaste come al tutto indipendente dal processo critico o psicologico delle scuole cartesiana e kantiana; laddove noi vediamo ad ogni tratto questo medesimo sistema andar mendicando i suoi principj alle porte della psicologia; e voi, che ne siete autore e padre, fondare le vostre dottrine su la osservazione psicologica, come un gretto discepolo di Kant o di Cartesio. Noto questo fatto, non già per dichiararmi fautore piuttosto di un metodo che dell'altro: la questione del metodo non entra nel nostro tema; sibbene per rammentarvi,

[1] Pag. 55.
[2] Pag. 57.

che quando voi ci assicuraste nella prefazione di aver costrutto un sistema di filosofia positiva, di cui un corollario è appunto la veracità dell' umana intelligenza, la vostra fiducia non era più che un desiderio o una speranza; poichè un trattato di ontologia, che procede con quel metodo stesso che fino dalla prefazione escludeva, e si regge su quelli stessi ragionamenti che fin da principio rigettava come illegitimi e vani, parmi che non meriti filosoficamente il titolo di sistema, e che mentisca alla sua promessa e al proprio nome.

Se poi dal metodo passiamo alle dottrine, assai più gravi mi pajono i vizj della vostra filosofia. Voi a conferma di quella definizione psicologica soggiungete un lungo periodo di asserzioni gratuite, e parte inintelligibili, parte repugnanti fra loro. Perciocchè voi affermate, che

1º L' intelligenza percepisce l' essere in quanto « è in sè, fuori dello spazio e del tempo. »[1] Avanti di andar oltre, vi chiederò di quale intelligenza vogliate parlare? Se di un' intelligenza diversa dall' umana, le vostre parole non hanno per me, nè possono avere alcun significato; e ogni questione è finita: poichè io potrò ben dire qualche cosa della mia intelligenza, che ho commune con li altri uomini; ma sarei più che temerario a voler discorrere di un' intelligenza, che conosce e pensa in un modo affatto diverso dal mio. Se poi dell' intelligenza umana, le vostre parole hanno tuttavia per me un significato inammissibilile. Alla nostra mente è interdetto di percepire un essere reale come posto fuori dello spazio e del tempo; poichè il tempo e lo spazio sono le condizioni naturali, sotto cui l'intelligenza umana percepisce ogni essere, ch' esista realmente fuori di lei. Può ben ella far astrazione da queste condizioni del tempo e dello spazio; ma astrarre non è percepire; e il risultato di qualunque astrazione sarà sempre un' idea astratta, non un essere reale. La vostra proposizione adunque o significa semplicemente, che l' intelletto è dotato della facultà di astrazione; e allora non dice nulla, che giovi al vostro intendimento: o significa, che l' intelletto nel percepire li oggetti reali non va suggetto alle condizioni del tempo e dello spazio; e allora voi enunciate un fatto, che per noi è impossibile; e ci

[1] Pag. 57.

mancano eziandio i dati sufficienti a decidere, s' egli sia possibile ad un'altra intelligenza di una natura diversa dalla nostra.

2° « Essa percepisce l'essere come un tutto compiuto. » [1] Il senso di questa proposizione parmi un enigma, ragguagliandola con quell' altra, in cui avete dichiarato, che dicendo *un essere* intendete parlare di *un essere uno e semplice e perciò inesteso.* [2] Come conciliare insieme queste due sentenze? Nell' una l' essere è *un tutto compiuto;* e nell' altra è *uno, semplice, e inesteso.* Ma un tutto come può dirsi semplice ed uno? E una cosa una e semplice come può chiamarsi un tutto, e un tutto compiuto? Un tutto compiuto implica evidentemente il concetto di parti componenti, di elementi perfezionativi; ed esclude però il concetto di semplicità. L' unità semplice implica necessariamente la negazione di ogni parte o elemento; e perciò esclude il concetto di compimento e di tutto. Ora voi chiamate una sola e medesima cosa con due titoli contradittorj: qual è dunque il vero e qual è il falso? Qual è quello che voi rifiutate, e quello che ritenete?

3o « Ella sa, che in ciò ch' ella percepisce di un essere, » vi è tutto quell' essere. » [3] Lo sa davvero? E chi ne l' assicura? Con qual metodo di verificazione può ella far la prova de' suoi concetti intorno all' essere delle cose? Ah! l' intelligenza umana sa ben altro! E per testimonianza di coloro, che la possedevano in più alto grado, essa non ha mai cessato di predicare, che fra le innumerevoli serie di enti, ch' ella percepisce, uno, un solo non c' è, di cui ella conosca *il vero ed intero essere.* E oltre le solenni proteste di tutti i grand' ingegni, v' è il fatto stesso, che con la sua evidenza più eloquente d' ogni discorso ha pure protestato e protesta sempre contro la vostra stravagante presunzione. Il fatto si è, che nello studio della natura, quando vollero li uomini penetrare con l' audace sguardo oltre il fenomeno, e nell' essere stesso delle cose, la loro vista si smarrì, si perdette; e non seppero mai dirne nulla, fuorchè a modo di congettura, d' opinione, d' analogia, o di divinazione. Laonde tutte le scienze a coro professano,

[1] Pag. 57.
[2] Pag. 56.
[3] Pag. 57.

rovesciando precisamente la vostra proposizione, che l'intelligenza umana *sa, che in ciò ch' ella percepisce di un essere,* NON *vi è tutto quell' essere.* Se pertanto vi sta a cuore, che la vostra dottrina venga accettata come legitima e vera dalla filosofia, fate così: date una publica smentita a tutti li scienziati di tutti i luoghi e di tutti i tempi, dimostrando (ma con un genere di raziocinj, che non trascendano le regole della logica commune) che voi sapete e conoscete propriamente tutto l' essere di una cosa qualunque, che più vi aggrada: e allora presteremo fede alla vostra parola. Ma finchè le sono parole....

4° « Sebbene quando essa è limitata non possa concre» tarsi questo tutto, cioè determinarsene e distinguerne tutte » le ragioni, le parti, le potenze, e l'intima essenza; ella sa » tuttavia che tutte queste incognite si trovano nell'essere per» cepito, e tutte le pone e le comprende nella formula astrat» ta: *un essere.* »[1] Non aveva io ragione dianzi a sospettare, che voi voleste alludere ad un' intelligenza di natura ben diversa dalla vostra e da quella de' vostri simili? Ecco quà una condizione, che ci fa capire, come voi favellando della natura, degli attributi, e delle forze dell' intelligenza, accennate ad una facultà incognita a voi e a tutti li uomini; ad un atto che trascende la nostra potenza intellettiva; ad un fatto impossibile a verificarsi, impossibile ad analizzarsi, impossibile a descriversi, impossibile a provarsi, impossibile a concepirsi, fuorchè sotto la forma d' imaginazione e di sogno. Voi adunque parlaste finora di un' intelligenza illimitata, cioè di un' intelligenza che per l' uomo è una non-intelligenza; giacchè se dalla facultà, che l' uomo suol chiamare intelligenza, vien escluso ogni carattere di limitazione e di finitudine, essa non è più intelligenza, ma un' altra facultà che ne diversifica per una distanza infinita, e che niuno può sapere che cosa sia, nè come si chiami. Per poterla chiamare intelligenza, bisognerebbe ammettere, che l' ente finito diversificasse dall' ente infinito, non di natura e d' essenza, ma solo di quantità e di grado; ammettere, cioè, che nella classificazione naturale degli esseri, partendo da un grado finito si possa percorrere una scala, in cima della quale si trovi un grado infinito: il che

[1] Pag. 57.

repugna non pure alla metafisica e alla matematica, sibbene ai principj stessi della vostra ontologia. Dunque tutto il vostro discorso su l' intelligenza è una ciancia o un ghiribizzo, ed ha lo stesso valore che il resto della teorica dell' ente infinito.

È poi curiosa la natura e l' indole di questa intelligenza, *quando è limitata*. Una volta voi ne diceste, che *conoscere è vedere un oggetto nel suo intiero e vero essere;* e allora si ragionava espressamente della conoscenza umana. Qui descrivendo l' intelligenza limitata, che verosimilmente deve interpretarsi per umana, dite che essa *non può determinare e distinguere l' intima essenza di un essere*. Che imbroglio è codesto? Io posso dunque apprendere e vedere l' intiero e vero essere di un oggetto, senza che però io ne possa determinare e distinguere l' essenza? Ma quando io non conosca l' essenza di un ente, potrò mai dire che apprendo e vedo tutto il suo essere vero ed intiero? E qualora invece io ne vegga ed apprenda l' intiero e vero essere, non potrò dire che io determino e distinguo la sua essenza? V' ha dunque una differenza reale fra queste due locuzioni: *essenza* di un ente, e *vero ed intiero essere* di un ente? Se c' è, allora conoscendo anche l' intiero e vero essere di un oggetto, non si conosce però, nè si vede tutto l' oggetto; poichè se ne ignora l' intima essenza: e cade in ruina il vostro primo discorso. Se no, ella è un' esplicita e formale contradizione l' attribuire ad una sola e medesima facultà di apprendere tutto il vero e intiero essere di un ente, e insieme di non distinguerne l' essenza: e riesce fallace il vostro secondo ragionamento.

Inoltre voi avevate già stabilito pocanzi, che dicendo *un essere* intendevate un essere *uno e semplice ed inesteso*; e ora ne affermate, che l' intelligenza limitata non può determinare e distinguere tutte le parti di un essere? Dunque l' essere uno, semplice, ed inesteso è per voi una cosa, che *consta di parti?* E una cosa, che consta di parti, è nondimeno per voi un essere uno, semplice, ed inesteso?

Ma una stranezza maggiore io scorgo nelle ultime vostre parole, con le quali dichiarate, che l' intima essenza (tralascio per amore di brevità, e per non ingolfarmi in un mare di contradizioni sotto un altro rispetto, le *ragioni*, le *parti*, e le

potenze) è un' incognita per l' intelligenza limitata; e nello stesso tempo assicurate, che la medesima intelligenza *sa* che questa incognita si trova nell' essere percepito, e la pone e la comprende nella formula astratta *un essere*. Come! L' essenza è un' incognita per l' intelligenza umana; e pure l' intelligenza umana sa, che questa incognita è nell' essere percepito? Voi dunque avete dimenticato così tosto le vostre dottrine? Per sapere che l' essenza è nell' essere percepito, fa mestieri che l' intelligenza la pensi; e pensarla è conoscerla. Ora una cosa, che si pensa, e si conosce, e si sa dov' è, come può chiamarsi un' incognita? Anche in matematica il concetto dell' incognita non è assoluto, ma relativo; perchè l' ignoranza cade unicamente su 'l sistema delle operazioni da farsi per giungere a determinare l' incognita; ma sono già noti certi dati e certe condizioni generali, da cui il suo valore dipende per un nesso necessario, e ne risulta per via di un calcolo infallibilmente sicuro. Altrimenti la risoluzione di un' equazione sarebbe impossibile; e l' incognita matematicamente un assurdo. Per lo contrario, in ontologia l' incognita, ossia l' essenza, non dipende dai rapporti necessarj di un calcolo; non è contenuta implicitamente in qualche dato o antecedente già noto; e la nostra ignoranza, per rispetto ad essa, è totale e assoluta, non parziale e relativa. Dire adunque, che per l' intelligenza umana l' essenza degli enti è un' incognita, importa che la cognizione dell' essenza trascende le sue forze, ed esce fuori dalla cerchia della sua attività conoscitiva; importa che il problema della cognizione dell' essenza è un' equazione impossibile; importa, che non si può da noi sapere, nè determinare dove l' essenza si trovi.

Quindi, siccome la denominazione d' incognita applicata all' essenza è un vero controsenso; così il valore di *formula* attribuito a questa espressione, *un essere*, è un controsenso ancora più grave. I principj e i calcoli, da cui si deduce una formula matematica, son noti; i termini, di cui la formula si compone, son noti del pari; i rapporti da stabilire, e i calcoli da fare per applicar la formula ai casi particolari, son noti ancora. Ma quale di queste condizioni si verifica in quella magica espressione, che voi intitolate una formula? Nes-

suna. Il concetto di *un essere* non è dedutto, ma primitivo e immediato; l'elemento principale, che lo costituisce, l'essenza, non è un termine noto, ma un' incognita; le ragioni, le parti, le potenze di lui ci sono parimente nascoste e impenetrabili: come dunque potete dire, che un complesso d'incognite sia una formula? O dobbiam credere, che la filosofia della vita, non contenta di aversi creata una logica particolare, voglia eziandio inventare, per suo servigio, una nuova matematica?

Che dire poi di quel volo profetico, in cui vi fate a descrivere, come si comporterebbe l'intelligenza « quando si » vedesse ad un tratto tolti via i suoi limiti? »[1] Egli è, per verità, un confidare troppo nella credulità e dabbenaggine de' vostri lettori. E qual conto volete che faciano di un' intelligenza, la quale viene ad annunziarvi *in su 'l serio* ciò, ch'ella si propone di fare tosto che abbia mutato natura, e sia divenuta una non–intelligenza? O in che stima volete che tengano le ciance di un ente finito, il quale attende con gravità a stabilire, come avrà a diportarsi appena che non sia più desso, e diventi infinito? Questo tratto mi riconferma nell' opinione già espressa, che voi siate molto amico del metodo degli scolastici. I quali per occupare il tempo e l'ingegno in ricerche utili e fruttuose così alla scienza come alla vita, disputavano con gran rumore e accanimento per definire, a cagione d'esempio, che cosa sarebbe avvenuto dell' Umanità, se Adamo ed Eva non avessero peccato; e come sarebbero nati li uomini, se la donna sola; o le donne, se l'uomo solo avesse mangiato il pomo fatale. Oh vanità delle vanità! Un' intelligenza, che non sa ben ancora quel che sia ella stessa, nè come operi, nè come viva, ha l'impertinenza di voler affermare come opererebbe se non fosse più dessa! Eh, povera gente, aspettate almeno di essere trasformati in Dei per saperci dire, come li Dei faciano i fatti loro!...

Usciamo una volta da questa *selva selvaggia*, in cui vi andate perdutamente raggirando. Il saggio, che abbiamo levato della vostra dottrina su la percezioue e su l'intelligenza, parmi più che sufficiente a giudicare della sodezza e profondità di questa escursione *a traverso il paese* della psicologia. La

[1] Pag. 57.

quale da ultimo si riassume in questa conclusione: « Possia-
» mo adunque stabilire che il sommo grado della percezione
» non può trovarsi nel senso, ma deve trovarsi nell'intelli-
» genza. »[1] Veramente per convincere uno scettico di questo principio non occorreva l'apparato pedantesco di tante parole, quasi che si fosse trattato di rivelare un altissimo mistero; ma nondimeno dopo una litania così lunga di errori, c'imbattiamo in una verità; e non si può non farle buon viso e lieta accoglienza. Tuttavia sin qui voi avete fatto poco o nulla; poichè s'è parlato unicamente di intelligenza e di senso, d'uomini e di bestie; e il vostro infinito se ne stette fuori di scena.

Rimane adunque da fare l'applicazione delle grandi verità, che avete scoperto, all'ente infinito. E voi la fate con questa solenne e sublime dimostrazione: « Perciò se l'essere
» infinito possiede in sommo grado la percezione, esso non
» può essere solo senziente, ma deve essere intelligente; e
» non solo esso possiede l'intelligenza, ma la possiede in
» sommo grado. »[2] Traduciamo queste parole in buon italiano, e le suonano così: l'ente infinito non può essere solamente una bestia, ma dev'essere un uomo; e non mica un uomo vulgare e commune, ma quel che si dice un grand'uomo, un uomo sommo, anzi il più grand'uomo che si possa imaginare. Perciocchè un essere vivente, senziente, e intelligente è un uomo; qualunque varietà di grado nelle sue facultà non può alterare menomamente la sua natura; e però l'ente infinito, che, secondo voi, possede queste stesse facultà in sommo grado, è un uomo; grande e straordinario quanto meglio vi piace, ma uomo; genio sublime ed unico, ma uomo. Anche qui ci sarebbe luogo a disputare su i titoli, che quest'uomo infinito può addurre in suo favore, perchè gli sia concesso il grado sommo nella scala classificativa degli uomini; ma ne disputeremo, se non vi rincresce, a tempo più opportuno. Fra tanto ch'egli sia il ben venuto tra noi; e badi sopratutto a non perdere nella nostra società l'alta opinione, che voi mostrate avere della sua intelligenza!... E non è que-

[1] Pag. 59.
[2] Ibid.

sta altresì una scoperta, che fa grandissimo onore alla filosofia delle illusioni e de' sogni?

E così la dimostrazione è bella e compita; e guai a chi ardisse di resistere alla luce di tanta evidenza! Ecco adunque come il dogmatismo si lusinga di aver determinata e dimostrata la natura dell' ente infinito! Ma questa leggerezza, con cui troncate le questioni più ardue e i problemi più astrusi, non è ella una profanazione del vero e una derisione della scienza? E poi date dello scettico, dell' incredulo, dell' ateo a chi muova qualche dubio su la realtà del vostro Dio? Orsù, con qual metodo ce la provate? Dato uno sguardo all' intorno, voi cercate fra tutte le manifestazioni della natura quelli attributi, che vi pajono più pregevoli degli altri; ve li imaginate riuniti tutti in un ente; e poscia esclamate: questo è l' ente infinito! Il vostro sistema è dunque un' antitesi della Bibbia; e in vece di professare, che Dio creò l' uomo a sua imagine e simiglianza, voi c' insegnate chiaro e tondo, che l' uomo crea Dio a simiglianza ed imagine sua. Così provate che Dio vive, perchè vivono le piante, e a loro modo perfin l'aqua, il fuoco, e il ferro; provate che Dio sente, perchè sentono i cani, le passere, le rane, e le formiche; e provate che Dio intende, perchè intende l' uomo. E vi sembra di mitigare o palliare queste enormezze con aggiungere devotamente, che Dio vive, sente, e intende, non in un grado ordinario, che sarebbe un' empietà, materialismo, panteismo, nullismo; ma *in grado sommo*. Oh, finitela con queste mascherate di dimostrazioni, che non dimostrano nulla; e con queste teoriche di un reale, che non esiste punto! Il cuore dell' uomo non ha mestieri de' vostri paralogismi per credere in una causa prima dell' universo, e in un ideale supremo dell' Umanità. Ei non lo vede in nessun luogo, ma lo sente; non lo conosce, ma lo crede; non lo percepisce, ma lo ama; e lo ama, lo crede, lo sente in sè stesso, ne' suoi simili, e nella natura. Il sentimento ne sa più che la ragione;[1] e quando voi, mutilatori dell' essere umano,

[1] Questo sentimento di fede naturale è descritto assai bene da CH. RENOUVIER nella conclusione del suo *Manuel de Philosophie ancienne*, § III. « Il n'est qu'une science féconde, celle qui repose sur la foi. Nous enten» dons par foi l'état de l'esprit qui repose sur une croyance constante et

volete fare dell'esistenza di Dio un teorema di metafisica sublime, voi fate un atto di sublime follia, e distruggete con un medesimo colpo e l'uomo e Dio.

Ancora un punto importantissimo vi rimane a dilucidare: « in che consista il sommo grado dell' intelligenza; »[1] e voi lo fate nella maniera seguente: « Egli è chiaro che somma» mente intende colui che intende tutto l' intelligibile, nel » modo il più perfetto. »[2] Va benone, purchè si fissi il senso

» déterminée. La croyance est une affirmation volontaire de la réalité » objective et hors de nous de certaines de nos idées. Ces idées sont-elles » innées, générales, fixes, communes à un grand nombre d'états de notre » intelligence, indispensables à l'exercice de la parole et de la pensée? La » croyance dont nous parlons est alors la croyance philosophique départie » à tout le genre humain. On voit combien elle diffère de la croyance re» ligieuse, qui, telle qu'elle est établie par la théologie la plus répandue, » s'applique à des objets déterminés et particuliers, lesquels pourraient » être ou n'être pas, sans que l'esprit humain perdît rien de son assurance » et de sa stabilité. Ainsi, la foi philosophique diffère de la foi religieuse » dont nous parlons, en ce que l'une est arbitraire, l'autre nécessaire; » l'une surnaturelle, l'autre naturelle; l'une donnée à quelques-uns, l'au» tre à tous; l'une inutile à l'autre, et celle-ci indispensable à la première. » En un mot, l'une est la science des principes nécessaires, pourvu que » ce mot science soit bien entendu; l' autre se fonde uniquement sur un » don de grâce, par lequel certains hommes se croient illuminés et con» duits à des vérités que la science n'embrasse pas. — Ainsi, quand des » prêtres théocrates voudront mêler le principe de la foi mystique à » celui de la foi philosophique, et faire servir cette dernière à engendrer » l'autre sans qu'elle se ruine elle-même, ils pourront bien employer une » telle méthode aussi long temps qu'une croyance universelle la rendra » superflue; ils prouveront la vérité de la religion par les miracles, et » les miracles par la doctrine, tant que les peuples croiront aux miracles » sur témoignage, et que la doctrine ne sera pas contestée comme di» vine. Mais il s'agit ici de la science: or, aussitôt que les méthodes » historiques viendront à changer, si certain système, celui des mytholo» gues symbolistes, par exemple, ou des naturalistes, pour qui rien n'est » merveilleux, parvient à triompher; ou s'il arrive encore que la science » établisse sur quelque point déterminé, tel que l'antiquité des hommes » sur la terre, la variété des races, la stabilité du soleil, un dogme con» traire à celui qu'on a fondé sur les livres divins, la foi religieuse se » trouvera tristement compromise. L'intime union de la science et de la » foi, que les religions théocrates prétendent établir, conduit nécessaire» ment à une violation de la nature des choses humaines. »

[1] Pag. 59.

[2] Ibid.

di cotesto *intelligibile.* Ora tutto *l'intelligibile* equivale a tutto ciò, che può essere percepito dall'intelligenza. E poichè l'unica intelligenza, di cui abbiamo cognizione è l'umana; sotto il nome d'intelligibile non può significarsi altro se non ciò che l'umana intelligenza può percepire. Onde il vostro principio, che sommamente intende chi intende tutto l'intelligibile, non può ricevere alcun altro senso che questo: intende sommamente chi intende tutto quanto può percepire l'intelligenza umana. E l'appendice *nel modo il più perfetto* si riferisce evidentemente al modo d'intendere proprio dell'uomo; e però a qualunque grado s'inalzi, non può significare un processo intellettivo, che repugni alla natura della nostra intelligenza. Definito così il vero senso della proposizione, continuate:

« Ora tutto l'intelligibile riducesi all'infinito, a ciò che » esso è, ed a ciò che esso fa, se pur fa qualche cosa; e il » modo più perfetto d'intenderlo consiste nel vederlo qual è, » e nel vedere come in esso Uno ogni realtà trovasi eminente- » mente, e s'immedesima. »[1] Rovesciamo questa minore del sillogismo, e andrà benissimo anch'essa. Perocchè tutto ciò, che può dall'intelligenza umana percepirsi, è finito; e per essa l'infinito è una mera astrazione, che nell'ordine degli enti è nulla. Il modo più perfetto d'intendere li enti consiste nel vederli quali sono, non già nella loro essenza, poichè l'essenza delle cose non è intelligibile; ma nei loro attributi, fenomeni, operazioni, relazioni; e non mica nell'assoluta totalità di queste manifestazioni diverse, poichè la loro totalità assoluta eccede anch'essa la facultà della nostra intelligenza, ma per quella somma via via maggiore, a cui essa può elevarsi indefinitamente. Seguitate ancora:

« Questo *vedere* poi è un *aver presente;* e siccome il grado » massimo di presenzialità non può aver luogo fra due esseri » diversi, ma solo in un essere presente a sè stesso, così il » sommo dell'intelligenza richiede ancora che il vero s'im- » medesimi colla mente, l'intelligibile coll'intelligente. »[2] Il che, senza tanti giri di parole altitonanti, vuol dire che l'uomo deve poter conoscere sè stesso: e siamo d'accordo. Io do

[1] Pag. 59.
[2] Ibid.

alla vostra frase questa benigna interpretazione, per farle dire qualche cosa di sensato; chè a prenderla in tutto rigore, non so dove anderebbe a riuscire. Se vedere è aver presente, e se intendere è vedere; parmi assai chiaro, che siccome nella visione entrano essenzialmente due termini, il vedente e il veduto, così nell' intelligenza concorrano pure necessariamente due termini, l' intelligente e l' inteso. Che questi due termini possano trovarsi nello stesso ente, considerandolo sotto due rispetti diversi, è cosa certa e sicura; poichè ognuno di noi ne ha in sè medesimo la prova di fatto. Ma da questo fatto conchiudere, che il vero s' immedesima con la mente, l' intelligibile con l' intelligente, egli è un tener conto di un caso unico per mettere da banda tutti li altri; è un ridurre l' uomo alla semplice contemplazione della propria persona; è un asfissiare l' intelligenza sotto pretesto di perfezionarla. E la metafora stessa o similitudine, di cui vi servite, non basta a chiarire l' erroneità della vostra dottrina? O che direste voi di un fisico, il quale volesse sostenervi, che *il sommo della visione* richiede che la luce o l' oggetto luminoso s' immedesimi con l' occhio?

Il ritratto ideale dell' uomo sommo o infinito, come a voi piace di chiamarlo, non è ancora compiuto. Siccome la vita umana non è solamente sensazione e intelligenza, ma pur anco amore ed azione; così voi mettete mano ad un' altra dissertazione psicologica per analizzare il concetto di amore, e quindi applicarlo al vostro ente infinito. Sarebbe oramai superfluo e nojoso il tenervi dietro a passo a passo; e ci basterà esaminare alcune proposizioni fondamentali, in cui si compendia tutta la vostra dottrina. « L'*attività* dell'ente infinito, secondo » che voi ragionate, non può esser altro se non un amore, col » quale l' infinito vuole e pone sè stesso, e in sè stesso si com- » piace e si bea. »[1] Me ne duole all' anima; ma io debbo quà, per debito di coscienza, fare una publica e pronta ritrattazione. Vi concedetti, non ha guari, [illegible]a voglia, che il vostro ente infinito fosse un uomo e[illegible]un uomo sommo, il più grand' uomo che si potesse [illegible]are. Ora m' avveggo, che lo giudicai prima d[illegible]onoscerlo bene; e una so-

[1] Pag. 60.

verchia fiducia nella delicatezza del vostro buon senso mi ha tradito. Da quello che voi mi dite ora dell'ente infinito, voi suo intimo conoscente e famigliare, mi è forza riconoscere, che costui è l'uomo più tristo, più abjetto e spregevole, che possa concepirsi: è il tipo dell'egoismo, niente più, niente meno! Che bell'arnese! E voi lo proclamate infinito? in genere di mostruosità, sì, avete ragione. Un ente invaghito e pazzo di sè medesimo fino al punto di riporre tutta la sua beatitudine nel più esclusivo amor proprio, è l'ideale della perversità e della depravazione: depravazione e perversità tanto più abominevole, quanto è maggiore l'intelligenza, di cui egli è straordinariamente dotato. Forse un ente di razza così maligna e degradata potrà chiamarsi infinitamente perfetto da una filosofia, che intitola dimostrazione il delirio, e scienza il sogno; ma, in fede mia, un uomo di cuore, un uomo che serbi puro ed intatto il sentimento della propria dignità, non soffrirà giammai di riconoscere per suo simile e fratello un mostro così odioso.

Bisogna pur dire, che il dogmatismo dia fatalmente all'anima e al cuore de'suoi seguaci una tempra ben diversa da quella, che ha naturalmente il genere umano; poichè voi, lungi dal mitigare con qualche emendamento la scandalosa dottrina della vostra scuola, pigliate anzi a chiarirla e commentarla con le parole seguenti: « In questo amore consiste » la santità e la beatitudine dell'Ente infinito. »[1] Prima di andar oltre, intendiamoci: il criterio morale, con cui dobbiamo esaminare e giudicare la beatitudine e la santità, cioè l'amore di quel vostro brav'uomo d'infinito, sta egli nella coscienza e nella ragione umana, sì o no? Voglio dire, i principj da cui dee muovere quest'esame e questo giudizio, son eglino le leggi universali e assolute della morale, sì o no? Qualora no, voi potete discorrere a vostro bell'agio; chè nessuno di noi vorrà nè potrà tenervi dietro nei vostri sogni possibili intorno [illegible] di cui l'etica ignora perfino il nome. Ma ragionare di [illegible] e di una santità, che non cadono sotto le leggi univers[illegible]a scienza, è un fabricare nel vuoto, un pretendere l'impossibile, [illegible]iscutere il nulla; e le imprese

[1] Pag. 60.

così fatte noi le lasciamo alla vostra filosofia, che tanto se ne diletta. Qualora sì, voi enunciate una sentenza, che è troppo grave oltraggio alla coscienza dell' Umanità; poichè ripone la beatitudine e la santità nell' amor proprio assoluto, nel più profondo egoismo; laddove la morale riconosce appunto nell' egoismo e nell' amor proprio la radice e la cagion principale del vizio e della corrottela. Nè vi gioverebbe affatto di ricorrere al solito espediente del *sommo grado;* perciocchè un principio di sua natura cattivo diventerà pessimo, quando tocchi il suo grado superlativo; onde l' attribuire all' ente infinito il sommo grado dell' egoismo, e collocare in esso il grado massimo della sua santità e beatitudine, è proprio un accumulargli su 'l capo tutta l' iniquità e tutta la miseria possibile a imaginarsi!

Voi nondimeno ci date il buon esempio di un modo di sentire affatto contrario; e non solo osate asserire, ma vi studiate eziandio di provare, che pe 'l vostro ente infinito l' orgoglio e la vanità sono, non più fonte originale di immoralità e di tribolazione, ma forma suprema di santità e di beatitudine:

1° Di santità; « poichè questa, come la bontà morale in » genere, non è altro che l' amore spontaneo e intelligente del » vero. »[1] Questa definizione della *santità e della bontà morale* è concepita in termini così vaghi ed ambigui, che potrebbe di leggieri dar luogo ad interpretazioni molto sinistre; ma per fermo voi sentite assai meglio che non parlate; e questo *amore spontaneo e intelligente del vero* non dovrà limitarsi ad una semplice contemplazione speculativa del vero propriamente detto, in quanto è oggetto o forma della mente; sibbene dovrà tradursi per un amore efficace e operativo, ossia pratico, del vero morale, oggetto o forma del cuore e della coscienza, cioè del bene. Il senso adunque della vostra definizione sarà questo, che la santità e la bontà morale in genere non sono altro che l' amore pratico del bene. Posta la quale interpretazione, siccome l' unica che possa dare al vostro principio una significazione onesta e ragionevole; vediamo come ve ne sapiate valere a dimostrare la vostra tesi: « Una suprema bontà adun» que si deve ammettere in quell' Ente, che essendo verissimo e

[1] Pag. 60.

» realissimo, si conosce pienamente come tale, e come tale si » vuole, si pone, e si ama. »[1] Ma questo è un meschino gioco di parole, non una prova. Se quel *verissimo* si piglia in senso metafisico, e qual sinonimo del *realissimo*, che gli tien buona compagnia, siamo fuori d' argumento; non è più questione di *moralità*, ma solo di *entità:* e allora apparisce falsa la definizione pocanzi data della santità e bontà morale, come quella che ridurrebbe l' una e l' altra alla semplice contemplazione del vero logico o dell' entità metafisica, senz' alcuna relazione pratica alla virtù e al bene; sicchè per tutta risposta mi bisognerebbe negarvi il sillogismo intiero, premesse e illazione, definizione e applicazione, e attendere da voi altre prove del vostro principio. Se poi quel *verissimo* si prende in senso morale, qual sinonimo di virtuosissimo o perfettissimo nel bene, voi cadete in una petizione di principio, e provate *idem per idem;* poichè il vostro ragionamento allora suona così: *una suprema bontà si deve ammettere* nell' ente infinito, perchè egli è fornito di una bontà suprema. Siamo dunque tuttora al punto, da cui si dovea partire; e voi non faceste altro che ripeterci con termini equivalenti la vostra tesi. E pazienza: forse la è una di quelle, che vi piacciono di preferenza; e a replicarla il vostro orecchio ne gode. Veniamo alle prove: quali sono? Oh! le prove! Ma ce n' ha d' avanzo: un principio che si enuncia due volte, non è più che dimostrato?

2° Di beatitudine; « poichè che altro è l' amore se non » un piacere, una letizia dell' amante nella contemplazione » della cosa amata? »[2] Veramente l' amore operoso, generoso, effettivo dev' essere qualche cosa di più che una sterile ed inerte contemplazione dell' oggetto amato; e io vivo sicuro, che se un amico vostro non avesse altri argomenti da provarvi di che vivo, nobile, e ardente affetto vi ami, fuorchè questo bel pegno di amicizia: Io mi compiacio e mi rallegro nel contemplarti; voi stesso su due piedi lo mandereste in malora con la sua contemplazione, e la sua letizia, e il suo piacere. E poi questa *cosa amata* è ella un oggetto distinto dall' amante, sicchè possa e debba riamarlo, o no? Se no, le

[1] Pag. 60.
[2] Pag. 60.

vostre espressioni sono un abuso così grave della parola, che non parmi suscettibile di veruna scusa; perocchè dar nome di amore a quel piacere, che un egoista prova nel contemplar sè stesso, è un profanare l'affetto più nobile e più santo del cuore umano, scambiandolo con la più vile ed abjetta delle passioni, la vanità; ed è un legitimare e santificare il genio stesso del male e dell'immoralità, l'egoismo. E queste massime, sapete voi come vengano qualificate, non dalla morale dei casisti, ma dalla coscienza dell'Umanità? Se invece la cosa amata vuol essere distinta dall'amante, per guisa che l'amore sia il mutuo vincolo di due cuori, che amati si riamano; allora tutto il vostro argumento cade a vuoto e a sproposito; poichè nell'amore del vostro ente infinito, amante ed amato sono una sola e medesima cosa. Quindi il vocabolo stesso di amore non ha più alcun significato per rispetto a quell'ente miserabile, unico e solo, finchè almeno voi non ci riveliate quale sia la *cosa*, ch'egli ama, e che riama lui d'affetto condegno. E trovatala, dovrete in prima correggere la vostra proposizione, che riduceva l'amore al piacere egoistico di contemplarsi; e poscia dovrete mostrare, come si compia fra quelli amanti infiniti l'unione reciproca, la communicazione intima della vita. E vedremo, che cosa saprete ridirci su la storia di que' vostri innamorati.

Da ultimo soggiungete conchiudendo: « E che altro può » essere la beatitudine, se non un piacere e una letizia com» piuta, sincera, e perpetua? Così lo stesso amore è bontà » morale, e beatitudine nel tempo stesso. »[1] Questa seconda parte della dimostrazione procede in forma oratoria, quasi che fosse il vostro un assunto tanto chiaro ed evidente, che una sola voce dovesse levarsi da uno all'altro polo per farvi eco ed applauso! Ma in primo luogo, io non ammetto su la vostra parola che il piacere e la letizia, di cui favellate, possa mai essere *compiuta* e *perpetua*. Perciocchè trattasi di una letizia e di un piacere, che consiste tutto *nella contemplazione dell'oggetto amato;* e quindi per accordargli questo carattere di *perpetuità* e *compitezza*, fa mestieri presupporre due condizioni: una subjettiva, che cioè tutte le facultà della natura umana

[1] Pag. 60.

possano trovare un appagamento compiuto e perpetuo in un semplice atto di contemplazione; e l'altra objettiva, che esista cioè una cosa ricca di tali e tante doti, che valga ad appagare e beare compiutamente e perpetuamente l'animo, che la contempla. Ora nè l'una, nè l'altra condizione verrà mai ammessa spontaneamente dallo scettico. Non l'objettiva; perchè fra quante cose reali si offrono alla sua contemplazione e all'amor suo, anzi fra quante se ne può imaginare, non havvene alcuna così perfetta, che tutte le potenze di lui abbiano a trovarci un appagamento compiuto ed intero per ogni parte; o trovatocelo per qualche momento, non debba venir meno bentosto l'illusione, e dileguarsi il sogno della beatitudine. Non la subjettiva; perchè in un atto di contemplazione non possono trovare il loro esercizio, e quindi nè pure l'appagamento tutte le facultà vitali dell'uomo; tanto meno ce 'l possono trovare compiuto, e meno ancora perpetuo. Questa contemplazione lascerebbe di necessità inerti le potenze più attive; e però produrrebbe un cotal vuoto nell'anima, che è al tutto incompatibile con uno stato felicissimo; e prolungandosi molto, diventerebbe noja, sfinimento, letargo, e in tutto il rigore del vocabolo, una morte eterna. Ed è questa la beatitudine, che voi presagite al cuore dell'uomo? Questa la felicità, a cui dite che instintivamente egli anela?

In secondo luogo, io non ammetto nè pure che la mèta ultima della vita sia la beatitudine, nel senso del *teismo cristiano* da voi professato. L'uomo anela al perfezionamento indefinito della vita, non alla sua cessazione; e questo perfezionamento della vita importa un'attuazione via via maggiore di tutte e singole le facultà naturali, non la soppressione totale d'alcune e la perpetua letargia delle altre. Il termine ideale della vita non è dunque la beatitudine: *Vous imaginez le bonheur absolu possible; c'est le néant que vous désirez,*[1] posso dirvi a buon diritto con Pietro Leroux.[2] Quella beatitudine, che voi

[1] *De l'humanité*, Introd., § 2.

[2] Anche LAMENNAIS con la sua consueta profondità ed eloquenza confuta il principio della beatitudine finale, come l'intende il teismo cristiano: « Dans tous les temps, l'homme s'est demandé quelle était pour » lui cet fin dernière; et trouvant en soi l'invincible désir d'un bien sans

largite al vostro ente infinito, è degna esclusivamente di lui; poichè il tipo dell' egoismo non meritava altra mercede che la morte. Nè mi state ad opporre le stupende visioni e le porten-

» limites, il a cru que la possession de ce bien était la fin suprême de
» son être... Et d' abord, est-il vrai que le bonheur soit la fin de l'hom-
» me, qu'il soit destiné à cet état de béatitude parfaite, qui serait la pleine
» satisfaction de ses désirs infinis? Un pareil état est-il possible? Peut-il
» être conçu comme tel? On l'a essayé bien des fois: chez les anciens et
» depuis, que de systèmes, que d'opinions diverses sur le souverain bien!
» A quoi ont abouti ces opiniâtres tentatives? Qu'ont-elles produit? Qu'en
» restet-il? Rien. Ecoutez cette plainte qui se prolonge à travers les âges:
» c'est la voix des générations, la voix de l'homme. Toujours en travail,
» toujours déçu, semblable, suivant la forte expression de Malebranche,
» à un aveugle qui cherche un trésor dans des ruines, il a remué vaine-
» ment tout le fond de la vie présente. Mais peut-être que s'il en pouvait
» changer les conditions, ses efforts seraient moins stériles. Eh bien! fai-
» tes-en l'épreuve. Votre nature subsistant, supposez-vous investi soudain
» d'une puissance illimitée. À l'aide de cette puissance, rassemblez en vous
» et autour de vous ce que l'imagination dans ses rêves les plus fantasti-
» ques peut se représenter de propre à combler le vide dont le sentiment
» vous est si amer. De tous ces biens accumulés composez-vous un état
» stable. Sera-ce le bonheur cherché? Ce n'en sera pas même l'ombre.
» La seule idée d'une persistance immuable dans cet état sans rien at-
» tendre au-delà, sans l'espérance de quelque autre bien vaguement pres-
» senti, entrevu vaguement dans de lointaines perspectives, vous effraie-
» ra comme une vision de l'enfer. C'est pourquoi, renonçant à cette vaine
» fiction de bonheur terrestre, on l'a transporté en une autre vie, où
» cette dernière fin de l'homme doit, dit-on, être atteinte. Mais, là enco-
» re, pour peu qu'elle y regarde sérieusement, la raison retrouve l'impos-
» sible. En déplaçant le problème, on ne l'a pas résolu, car il renferme
» une contradiction radicale, la contradiction inhérente à l'hypothèse d'une
» nature finie possédant un bien infini, l'embrassant, se l'assimilant se-
» lon tout ce qu'il est. Eternellement l'homme y aspire, éternellement il
» fuit devant lui. Une impulsion native, invincible, le contraint de pour-
» suivre sans relâche ce que jamais il n'atteindra. — Le sentiment de
» cette impuissance a enfanté une sorte de doctrine désespérée (le boud-
» dhisme), qui, depuis près de trois mille ans règne sur un tiers du genre
» humain. Reconnaissant que le souverain Bien était, quant à l'homme,
» une chimère, des esprits se sont rencontrés, qui pour échapper au tour-
» ment d'un désir irréalisable, ont substitué à cette notion une idée néga-
» tive. Ils ont, chose étrange! identifié le Bien suprême au non-être; et
» l'anéantissement absolu, proposé aux hommes comme la récompense
» d'une suite indéfinie de sacrifices et de rudes travaux, s'est trouvé un
» prix suffisant à leurs yeux de ces travaux et de ces sacrifices. Ainsi la
» doctrine qui fait du bonheur la fin dernière de l'homme, a conduit

tose profezie, onde i teologi e li ascetici pascono la fantasia del popolo per invaghirlo della beatitudine, che gli promettono in cielo, purchè si rassegni all'inferno, che gli destinano su la terra. Essi, voi lo sapete, non discutono con la ragione; le comandano in nome di Dio, co 'l quale se l'intendono segretamente; e però quel che ci narrano della beatitudine, delle gioje, delle feste, dei tripudj del paradiso, l'hanno appreso dal labro di Dio medesimo e de' suoi santi; e certo così questi come quegli sono testimonj superiori ad ogni eccezione, massime in causa propria. Ma a noi profani e filosofi è interdetto ogni commercio con la gente dell'altro mondo; e nè Dio, nè angeli, nè santi ci sogliono apparire in visione o in sogno per descriverci il loro soggiorno, e l'ozio beato che vi si gode. Messa dunque da banda la mitica poesia della Bibbia, con tutte le favole, onde l'hanno sopracaricata e le ombre dei morti e le ribalderie dei vivi, se il tema della beatitudine vi sembra degno e proprio della filosofia, trattatelo pure, io non ve 'l contrasto; ma trattatelo con argumenti razionali, non già con figure oratorie; e proponete una beatitudine, che rappresenti alla ragione uno stato desiderabile e perfetto, non una condizione ridicola, miserabile, e simigliante alla morte.[1]

» une nombreuse portion de l'Humanité à cette effrayante conclusion, que » le bonheur est de ne pas être; qu'à l'égard de l'être fini, le souverain » Bien c'est le néant. — D'autres religions l'ont placé dans l'éternelle » contemplation et l'amour éternel de Dieu, objet de la vision immédiate, » intime des élus, et dans la quiétude parfaite qui naît de cet éternel amour » et de cette contemplation éternelle. Mais que devient dans ce système » la puissance d'action? A quoi s'applique-t elle? Absorbé complétement » dans la vision de l'Être infini, l'être supposé n'aurait désormais aucuns » rapports avec la Création. Indépendant d'elle, séparé d'elle, il n'y exercerait aucune fonction. L'Univers pour lui cesserait d'être; il vivrait » uniquement en Dieu. Conçoit-on cet isolement au sein des choses, cette » rupture des liens destinés à unir les êtres, cette mutilation de l'homme » dans un des élémens principaux de sa nature, l'énergie d'où procède » l'action; et que tout cela ensemble constitue le bonheur auquel il aspi» re, que la destruction des lois de la vie soit la vie suprême? » *De la Société première,* liv. 3, ch. 9.)

[1] Quel filosofi, che si dilettano di ricercare l'impossibile e di *costruire a priori* le incognite, dovrebbero meditare le assennate parole, con cui l'egregio scrittore ALFRED MAURY conchiudeva il suo bell'articolo PARADIS, inserito nel vol. 23 dell'*Encyclopédie Moderne:* « L'homme veut sonder les

Tuttavia questo capriccio d'imaginazione, a cui vi siete lasciato andare, potrebbe per avventura condonarvisi, quando entrasse nel vostro libro come una licenza poetica, o un epi-

» profondeurs d'un abîme, et son œil abusé n'sperçoit que le reflet de son
» image, que lui renvoie la miroir qui lui dérobe le fond de ce précipice.
» En vain nos conceptions se sont-elles agrandies, épurées; en vain avons-
» nous attribué à la Divinité des caractères da plus en plus élevés, de
» moins en moins bornés; ce ne sont jamais que nos propres idées que nous
» retrouvons, au lieu des faits dont nous poursuivons sans relâche la dé-
» couverte. En effet, comment l'homme pourrait-il rien découvrir d'un
» monde dont il n'a aucune vue, aucune idée, aucun élément? Tous les
» procédés intellectuels dont il fait usage pour trouver ce qu'il ignore, lui
» manquent. Il est dans l'impossibilité d'induire, de généraliser, d'analy-
» ser; car les matériaux et les lois d'après lesquels il pourrait opérer, lui
» sont également cachés. Le bon sens veut donc que nous nous abstenions de
» toute recherche sur la nature de la vie future, sur ses conditions, sur son
» caractère. Et en effet, nous voyons que plus les hommes s'éclairent, mieux
» ils apprennent à juger de leurs forces, plus ils se dégoûtent de ces
» hypothèses, sans moyen de contrôle ni vérification possibles, qui préten-
» dent nous révéler ce qui nous attend au delà du tombeau. Désabusée ce-
» pendant par l'état évidemment stationnaire dans lequel demeurent de-
» puis tant de siècles les esprits les plus distingués sur le grand problème
» de la vie future, l'humanité commence à abandonner cette vaine recher-
» che dans laquelle elle a perdu tant de temps. Le sentiment de l'impossibi-
» lité de trouver une solution la domine; car c'est inutilement qu'elle a
» fait appel à toutes les religions, à toutes les philosophies. Le christianis-
» me lui-même n'a présenté à ce sujet qu'obscurités, que contradictions.
» Les conciles ont prudemment évité de se prononcer sur la question; et
» quand les théologiens ont voulu la traiter, ils sont retombés dans les
» imaginations enfantines des âges païens; ils ont été entraînés, comme
» leurs devanciers, par le courant de l'anthropomorphisme. Ayons donc la
» sagesse d'attendre dans un doute calme et prudent le moment où la
» mort viendra, pour chacun de nous, trancher le redoutable problème.
» Soit que le voile se déchire alors, soit que le mystère de l'univers de-
» meure éternellement caché à nos yeux, nos efforts ici-bas seraient éga-
» lement stériles. Les joies qu'il nous est donné de concevoir dans la vie
» tiennent à nos besoins, à nos affections, à nos désirs; elles sont la con-
» séquence directe de notre organisation. Quand cette organisation dispa-
» raîtra, nous nous trouverons aussitôt separés de ce que nous aurons jus-
» qu'alors aimé, désiré, voulu. Comment pourrions-nous donc nous figu-
» rer des jouissances, puisque tout ce qui s'offre ici comme en étant le mo-
» bile ne sera plus, et que les organes par lesquels elles s'exercent, qui
» en sont les éléments constitutifs, seront décomposés et distribués en
» leurs parties constitutives? La mère ne pourra plus presser contre son
» sein un enfant chéri, l'époux une femme qu'il adore. Les plaisirs même

sodio, e nulla più. Ma chi potrebbe permettervi, che di un tal paradosso vi serviate poscia, e in più luoghi, per provare altri teoremi e de' più importanti? Erigere un equivoco in teorica, e un mito in dimostrazione, è dunque filosofare alla dogmatica? E la scienza della vita s'appoggia dunque a dottrine di tanto peso, e ad una logica di tanto rigore? E un uomo di senno e di coscienza dovrà dunque tenersi obligato ad ammettere, che l'ente infinito è santo e beato supremamente, per questa bella ragione, ch'egli si diverte molto nel contemplare sè stesso?

Qui l'errore è così chiaro e manifesto, che voi medesimo non vi arrischiate quasi quasi di negarlo; poichè al vostro avversario fate l'onore di mettergli in bocca *una grave objezione.*[1] Ed è già molto da parte vostra; ma assai poco per noi. Noi al titolo di *grave objezione* ne sostituiremo un altro più proprio e adattato, come, vera dottrina, o teoria scientifica; e non defrauderemo il lettore di questo tratto, benchè un po' lungo, perchè siam certi che gli parrà di riandare una delle più belle pagine di quei filosofi, onde la scuola kantiana si onora: « Se tutto l'essere e la vita dell'infinito consiste » nella conoscenza e nell'amore di sè stesso, ne segue ch'egli » conoscendo ed amando sè stesso, cioè il proprio essere e la » propria vita, non conosce e non ama altro che la propria » conoscenza e il proprio amore. Nella sua conoscenza adunque » e nel suo amore l'atto del conoscere è assolutamente iden- » tico coll'oggetto conosciuto, e l'atto dell'amare è assoluta- » mente identico coll'oggetto amato. Perciò la sua conoscenza » e il suo amore sono affatto privi di oggetto, epperciò as- » surdi e impossibili. E non si opponga che anche nell'uomo » una conoscenza può essere da lui presa ad oggetto di un

» qui nous semblent les plus intellectuels, les plus spirituels, ne supposent » pas moins que les autres le jeu des organes, l'excitation des nerfs sensi- » tifs. Et l'exercice de l'intelligence et les élans de l'amour sont aussi in- » compréhensibles au-delà du tombeau que l'opération de la digestion ou » l'acte de l'audition et du toucher. Confessons donc notre impuissance à » représenter la béatitude éternelle, et observons cette sage réserve que » les progrès de la science nous prescrivent chaque jour plus impérieuse- » ment pour tout ce qui touche aux causes finales. »

[1] Pag. 62.

» nuovo conoscere, in quanto che egli può saper di conoscere;
» come pure un amore può divenire oggetto di un nuovo amore,
» in quanto che egli può esser consapevole e lieto del suo amo-
» re; e noi (*cioè, voi*) abbiamo detto che esser lieto di una
» cosa ed amarla è lo stesso. Così io posso amare il mio ami-
» co, esser consapevole di questo amore, esserne lieto, cioè
» amarlo, e desiderare che esso si accresca. Ma in questi casi
» il nuovo atto di conoscenza, che chiamasi conoscenza riflessa,
» è sempre distinto dalla prima conoscenza che ne è l' ogget-
» to, e che chiamasi cognizione diretta; come pure il nuovo
» atto d' amore è sempre distinto dal primo amore che ne è
» l' oggetto. Ma nell' Ente infinito non si può ammettere que-
» sta pluralità di atti, e questa distinzione fra li atti diretti e
» li atti riflessi. Egli è atto purissimo e semplicissimo, in cui
» l' essere, il pensiero, e l' amore s' immedesimano; talchè se
» egli pensa ed ama sè stesso, cioè il proprio essere, non può
» altro pensare ed amare se non il proprio pensiero e il pro-
» prio amore. Questi adunque sono privi di oggetto, epperciò
» assurdi e impossibili. Assurdo è adunque l' ammettere in
» esso la bontà, la santità, la beatitudine, e tutta la sua vita,
» che abbiamo (*voi, s' intende*) detto consistere appunto nel-
» l' amore intelligente che egli porta a sè stesso. E siccome è
» esso medesimo la propria vita, così sarebbe esso medesimo
» un assurdo, un nulla. Così la ragione mentre cerca il su-
» premo grado di vita ha trovato la morte; mentre si sforza
» di esaltare l' infinito alla suprema potenza dell' essere, lo ha
» reso eguale e indifferente col nulla. Si dirà forse che nel-
» l' infinito si deve distinguere la sua sustanza dalle sue ope-
» razioni e dalla sua vita; che questa sustanza in sè stessa, e
» indipendentemente da quelle operazioni è verità ed ordine
» perfettissimo; e che essa, come verità, è oggetto del pen-
» siero divino; come ordine, è oggetto del suo amore, men-
» trechè, come sustanza in sè, è suggetto del pensiero e del-
» l' amore; a quel modo che l' Io umano pensante ed amante
» sè stesso è ad un tempo suggetto ed oggetto del proprio
» pensiero e del proprio amore? Ma qual ordine, qual perfe-
» zione può trovarsi nella sustanza considerata in sè stessa e
» disgiunta dalla vita, dal pensiero, o dall' amore? Qual or-

» dine si può ammettere dove non è moltiplicità di cose or-
» dinate? Qual perfezione si può ammettere nella sustanza
» bruta, che altro non fa che esistere, senza nulla operare?
» La mera esistenza è ella qualche cosa in sè, o non è forse
» altro che una vana astrazione? E quando fosse qualche cosa
» in sè, è ella qualche cosa di sì sublime, di sì pregevole,
» che l'Ente infinito sia ottimo massimo per ciò appunto che
» ogni suo pensiero ed amore è assorto in essa? Ciò non si
» può ammettere in alcun modo. In che può adunque consi-
» stere la bontà, la santità, e la beatitudine dell'infinito? »[1]

Ecco un ragionamento, che per avventura può non andar a'versi alla filosofia de'sogni e delle illusioni; ma che per certo è degno della filosofia della verità e del senso commune: ecco una dimostrazione, che forse non piacerà molto alla logica dei sillogismi a quattro termini, delle petizioni di principio, e dei circoli viziosi, ma che per fermo è maravigliosamente conforme alle leggi della logica dei raziocinj legitimi e delle deduzioni concludenti. Oh, perchè non avete voi tenuto un linguaggio così chiaro e preciso, un ragionamento così luminoso e stringente, in tutto il corso dell'esposizione de' vostri principj? Chi sa, che questa discussione non avesse avuto per voi un esito migliore? Comunque sia però, io vi confesso che più volte ho chiesto a me stesso, donde mai poteva provenire questa logica opposizione tra lo stile della teorica e lo stile dell'objezione? E come mai avveniva, che voi dimostrando l'una, sragionate così gravemente; e sponendo l'altra, ragionate con tanto senno? Io non potea rendermi conto di questo fatto nè con la tempra dell'ingegno, nè co'l grado della cultura, nè con l'arte di scrivere, nè con verun'altra dote propria dell'autore; poichè una stessa mente ha concepito, una stessa lingua ha dettato, una stessa penna ha scritto li argumenti della vostra scuola, e della nostra. Non sarebb'egli piuttosto da riconoscerne la cagione nella natura medesima delle materie? E non potrebbe spiegarsi ogni cosa con un semplice scambio dei titoli, chiamando verità l'objezione, e la teorica errore? Certamente la verità ha un'efficacia tutta sua, che infunde nella parola dell'uomo un soffio potente di vita, e con la vita la chiarezza, la precisione, l'elo-

[1] Pag. 62-63-64.

quenza, lo splendore. E in quella vece, l'errore ha un carattere speciale di debolezza, oscurità, repugnanza, che si riflette nella parola, e la rende languida, intralciata, sofistica, cavillatrice, atta più a confundere che a persuadere la mente, più a spargere dubj che ad inspirare convinzioni. Ed è un fatto assai commune, che un medesimo scrittore ti apparisce sotto colori diversi quando difende la verità, o quando patrocina l'errore; e trovi nelle parole d' uno stesso labro ora la divina luce della filosofia, e ora il caos tenebroso della sofistica, secondo le materie diverse, intorno alle quali discorre. Forse io m' inganno, e li altri lettori del vostro libro non parteciperanno al mio giudizio; ma non pertanto l' impressione, che fece su l' animo mio la diversità del vostro linguaggio, è così viva, che m' indusse a ricercarne meco stesso una ragion sufficiente, e ad accennarla. Del resto, può ben essere anche una semplice questione di gusti, e ciascuno ha i suoi.

Egli è ora da vedere, con quale risposta voi crediate di poter soddisfare ad una *objezione* così *grave*. E incominciate con un'asserzione storica, la quale mi sembra fuor di proposito, per non dir peggio: « La difficoltà da noi qui esposta fu » veduta già da Platone. Nel suo dialogo intitolato *Eutifrone*, » questo interlocutore interrogato da Socrate che cosa sia il » santo, risponde: santo è ciò che è amato dalli Dei. Allora So- » crate gli domanda: ciò che è santo è egli amato dalli Dei » perchè è santo, oppure è egli santo, perchè amato dalli Dei? »[1] Ma ad intendere il giusto valore di questa domanda, ricapitoliamo in breve il dialogo di Platone. Eutifrone, un dogmatico superbo, che si spaccia per dottore e maestro nelle cose divine, vuole accusare il proprio padre come reo d' omicidio su la persona di un suo fittajuolo; e vantasi di questa denuncia, che sta per fare, quasi di un' opera santa e pia. Socrate per disuadernelo, gli chiede se sa egli positivamente ciò che sia la santità e l' empietà? E rispondendo Eutifrone, che santo è ciò che piace alli Dei, ed empio ciò che loro dispiace, Socrate confuta egregiamente questa definizione, provandogli che il piacere e il dispiacere delli Dei non può costituire il carattere assoluto del santo e dell' empio: 1.° perchè li Dei stessi non sono

[1] Pag. 64.

d'accordo tra loro nei giudizj particolari delle azioni, e li uni amano ed approvano come bene, giusto, e santo ciò, che li altri odiano e condannano, come male, ingiusto, e disonesto; talchè stando al principio di Eutifrone, santità ed empietà sarebbero una cosa sola: 2.º perchè data eziadio l'unanimità delli Dei intorno al bene ed al male, non si dee già dire che una cosa è santa perchè amata dalli Dei, ma invece che è amata dalli Dei perchè santa; laonde questo essere amato dalli Dei può ben dirsi un carattere, una proprietà, o un effetto del santo, ma non è l'essenza o la ragione della santità. Esamina poscia un'altra ipotesi da lui medesimo suggerita ad Eutifrone, se la santità sia quella parte della giustizia, che concerne i doveri degli uomini verso li Dei; e lo conduce a confessare, che nemmeno il sacrifizio e la preghiera possono costituire la essenza assoluta della santità. Messa così in piena luce la vanità e l'ipocrisia di quel figlio, che volea giustificare un parricidio sotto il velo della religione, lo costringe a riconoscere, che non può chiamar santa l'accusa meditata, perchè ignora ciò che sia veramente la santità; e quindi tacitamente gl'insinua, che giudicavano più saviamente e più religiosamente di lui que' suoi parenti, i quali in nome della coscienza umana maledicevano al suo infame divisamento.

Tal è lo scopo immediato e speciale dell'*Eutifrone.* Ma il risultato generale, a cui Platone intendeva, si è di stabilire le verità morali sopra una base scientifica ed assoluta, come notò ottimamente, per mio avviso, V. Cousin nell'*argumento*, che egli premise a questo dialogo: *Le devin Euthyphron représente une théologie insensée, qui s'arroge le droit de constituer à son gré la morale; Socrate, la conscience qui réclame son indépendance. Socrate s'empresse de reconnaître qu'il y a une harmonie essentielle entre la morale et la religion; que tout ce qui est bien plaît à celui que nous devons concevoir comme le type et la substance de la raison éternelle; mais il demande pourquoi le bien plaît à Dieu, s'il pourrait ne pas lui plaire, et s'il serait possible que le mal lui plût? Non. Pourquoi donc le bien ne peut-il pas ne point plaire à Dieu? C'est, en dernière analyse, par cela seul qu'il est bien; toutes les autres raisons qu'on en peut donner supposent toujours celle-là et y reviennent. Il faut donc*

convenir que le bien n'est pas tel parce qu'il plaît à Dieu, mais qu'il plaît à Dieu parce qu'il est bien; et que par conséquent ce n'est pas dans des dogmes religieux qu'il faut chercher le titre primitif de la légitimité des vérités morales. Ces vérités, comme toutes les autres, se légitiment elles-mêmes, et n'ont pas besoin d'une autre autorité que celle de la raison qui les aperçoit et les proclame. La raison est à elle-même sa propre sanction.

Io lascio decidere ai lettori, se la questione che s'agitò nell' *Eutifrone*, abbia veruna affinità con quella, che voi dovete trattare per risolvere la difficultà, che vi siete proposta; ed essi vi diranno, se questa tesi, che i principj della morale sono indipendenti dai dogmi della religione e superiori al volere di Dio, sia una cosa sola con quest' altra, che *il sommo* e *l' assoluto non plus ultra della vita dell'ente infinito* consiste *nella conoscenza e nell'amore di sè stesso.* [1] Avvertirò solamente di passaggio, che la citazione di quel dialogo mi sembra, per parte vostra, o un' imprudenza o un' ironia; poichè la dottrina platonica, che ci richiamaste alla memoria, è una severa confutazione di tutto il vostro sistema. Quella infatti mira ad emancipare la filosofia dal dogma teologico; e questo invece pretende di assuggettare al dogma teologico la filosofia!

Dopo un parallelo storico sì felice ed accurato, voi credeste ancora opportuno un certo preambulo innanzi di avventurarvi nella difficile soluzione del nostro argumento. E ripigliate così: « Egli è tanto più importante lo sciogliere questa objezione, o » il soddisfare a questa domanda, in quanto che la dignità » umana essendo fondata sulla comunione dell'uomo colla di- » vinità, e la santità e bontà umana consistendo nell' esser » l'amore umano rivolto al medesimo oggetto, a cui è rivolto » l'amore divino, ne segue che se in Dio non si può ammet- » tere nè amore nè santità alcuna, non se ne potrà neppure » ammettere nell' uomo. » [2] Questo ragionamento parmi inesatto, equivoco, e pieno di pericolose conseguenze. Che cos' è questa *communione dell'uomo con la divinità?* Volete forse dire, che quanto v' ha nell' uomo di reale, di nobile, di grande, gli

[1] Pag. 62.
[2] Pag 64-65

è partecipato o communicato dal principio supremo d'ogni essere, che si chiama Iddio? Ma allora la vostra asserzione significa, che la dignità umana è fondata su la dignità umana, ossia che l'uomo ha tanto di grandezza e bontà, quanto ha di bontà e di grandezza: il che non è, a dir vero, una scoperta di molta importanza. O piuttosto volete intendere, che ognuno debba avere una cognizione chiara e precisa della divinità, e insieme la coscienza dei rapporti intimi e naturali, per cui egli dipende da questa divinità medesima nell'origine e nella durata presente e futura dell'essere suo? Ma allora la vostra asserzione contradice non solo ai principj della scienza, bensì ancora ai documenti perpetui della storia. La scienza dimostra, che siffatta cognizione e coscienza della divinità è per l'umano intelletto un'incognita assoluta e introvabile; o prova almeno, secondo abbiamo veduto, che le dottrine del dogmatismo ben lungi dal somministrarci la cognizione e la coscienza, di cui menano tanto rumore, non sono altro insomma che sogni e illusioni, o tutto al più congetture ed asserzioni gratuite. La storia poi ci offre uno spettacolo ancora più eloquente. Dall'età più antica (mi valgo d'alcune belle considerazioni di Carlo Cassou), a cui rimontino le memorie del genere umano, fino ai nostri giorni, l'uomo si è proposta la questione che voi toccate; e non l'ha mai definitivamente potuta risolvere. Ogni volta ch'ei ripensa a quelli astri, che compiono sovra il suo capo le loro maravigliose rivoluzioni; a questa terra, che con instancabile vicenda si ricopre di verdura e di squalore, di maestà o di orridezza, di sorriso e di lutto; a sè medesimo, dotato di facultà sensitive e intellettuali, gettato per un istante nell'immenso mare della vita, fra l'oggi, giorno della sua nascita, e il domani, giorno della sua morte; gli s'affacciano al pensiero tutti i grandi problemi, che nel loro seno misterioso racchiudono la scienza di tutto l'essere universale: Donde veniamo? Dove andiamo? Che cosa siamo noi? Che cosa è la natura? Che cos'è Iddio? Il mondo è egli eterno? Ha egli cominciato? Finirà? Che sarà di noi dopo la morte? Qual è insomma la relazione dell'essere universale con li enti? — E ne tentò con ardore, con ansietà la soluzione. Ma risoluti in mille modi diversi da una generazione, quei problemi offrono per-

petuamente lo stesso enigma alle generazioni sopravegnenti, senza che mai l'ardore e l'ansietà inestinguibile dell'uomo possano trovare soddisfazione e riposo in una soluzione definitiva e assoluta.

Egli è dunque manifesto, che fondando la dignità e la bontà umana su la communione dell'uomo con la divinità, voi le distruggete radicalmente, poichè le fondate sopra una cognizione in teorica ed in fatto impossibile; e le riducete a nulla, poichè le fate consistere nella conformità dell'amore umano con l'amore divino, cioè ponete ad esse per base la cognizione intima e assoluta della natura di Dio, cognizione che la scienza e la storia hanno concordemente dichiarata impossibile.

Lo stesso è a dirsi dell'altra proposizione, in cui affermate che, senza quella certa cognizione « la giustizia, la beneficenza, » ed ogni altra virtù consistente nel rispetto e nel culto della » natura umana, in quanto questa partecipa alla divinità, perde » ogni pregio ed ogni forza obligatoria. La pietà e l'empietà, » la generosità e l'egoismo riescono indifferenti, e tanto vale » chi muor per la patria, quanto chi la tradisce. » [1] Perocchè, o voi intendete che la virtù si fondi nella partecipazione dell'uomo alla divinità, in quanto che ogni suo pregio, bene, facultà, ec. deriva in lui da una causa superiore: e dite il vero; ma allora la forza obligatoria della giustizia, della beneficenza, e delle altre virtù analoghe rimane intatta ed inviolabile, ancorchè s'ignori la natura e il modo di quella partecipazione originaria. O invece intendete, che la forza obligatoria della virtù dipenda dalla cognizione esatta e compiuta, che abbia l'uomo della sua partecipazione alla divinità: e dite uno sproposito, ed erigete l'immoralità in sistema, poichè togliete di mezzo fino il concetto della virtù e del dovere. E per non rifare da capo le considerazioni sovraccennate, ditemi: siete voi risoluto a mantenere inviolata la dignità umana, la bontà, la santità, la forza obligatoria della giustizia? Si, certamente. Or bene, se tutte queste virtù dipendono dalla verità di un sistema di metafisica intorno all'essenza dell'ente infinito, ditemi ancora: credete voi, che il vostro sistema concordi in ogni sua parte con le idee, ch'ebbero già ed hanno tuttavia

[1] Pag. 65.

li uomini d'ogni tempo e d'ogni luogo? E se no 'l credete, credete dunque che tutti quanti i dissidenti dal vostro sistema abbiano o debbano avere rinegata l'umana dignità? Che debbano rinunciare ad ogni santità e bontà della vita? Che sieno sciolti dalla forza obligatoria della giustizia? E che possano in buona fede praticare l'*empietà*, abbandonarsi all'*egoismo*, e *tradire la patria?* Buon per noi, che l'Umanità ignorò finora queste sublimi dottrine del dogmatismo; e governandosi con le norme, che il senso commune e la coscienza le prescriveano, visse costantemente nella persuasione, che la forza obligatoria del dovere e il culto della dignità umana sieno principj così sodi, universali, evidenti per sè medesimi, che la loro sorte non dipenda punto dal capriccio o dall'illusione di qualche filosofico cervello. Buon per noi, che l'Umanità medesima professò sempre di credere fermamente nella giustizia, nella virtù, e nella dignità della sua natura, anche nel corso di tanti secoli, in cui il vostro sistema non era comparso nè pur in sogno a chi che sia; e dopo la sua apparizione miracolosa, anche nei paesi dov'esso non riuscì a penetrare, o penetratovi non ottenne l'assenso dei più, o ottenutolo una volta lo perdette bentosto senza speranza veruna di riacquistarlo. Ma che sarebbe stato dell'Umanità, se avesse mai conosciuta e praticata la stupenda morale del dogmatismo? Se, cioè, non ammettendo punto il vostro sistema, si fosse reputata libera affatto da ogni legge del dovere, e svincolata da ogni obligazione della giustizia? Se scosso il freno della morale, si fosse creduta licenziata a darsi in balìa degl'instinti sensuali, tramutando così tutta la terra in una vasta selva, e la società degli uomini in turme di fiere?

A me pare invece, che chiunque intende le leggi naturali dell'Umanità, e studiasi di coadjuvarne l'attuazione progressiva e continua, debba tenere una via opposta a quella del vostro sistema. Ed al vedere che strazio abbiano fatto della morale, della giustizia, della virtù, della natura umana coloro appunto, che vollero fondare tutti questi principj sopra una dottrina teologica, identica o analoga alla vostra; al considerare il disordine spaventoso e l'orribile anarchia, in cui costoro hanno gettato la coscienza dei popoli e la tradizione della sto-

ria co' i loro dogmi tirannicamente imposti alla fede, e con le loro leggi arbitrariamente dedutte da questi dogmi; al riandare li annali di tutte le religioni teologiche, e massimamente i fasti della chiesa di Roma, dove stanno registrati a caratteri di sangue i frutti, che recarono al mondo la teologia de'papi, l'esegesi dei concilj, la morale de' casisti, le pastorali de' vescovi, le prediche de' frati, l'insegnamento de' preti, e sopratutto le decisioni e le sentenze inappellabili de' confessionali: chiunque non abbia perduto ancora il sentimento della dignità umana sarà costretto a riconoscere, che i sistemi ontologici e le leggi morali non sono dottrine della stessa natura, nè queste dipendono praticamente da quelli. Li uni sono il prodotto della riflessione filosofica, e hanno il valore di mere opinioni private; le altre sono il dettame della ragion naturale, e hanno la forza di veri principj universali. Intorno a quelli è non solo probabile il dubio, ma prudente, generale, inevitabile; intorno a queste ogni dubio è, non che parziale, improbabile, temerario, ed assurdo. Importa dunque alla scienza del pari ed alla vita, che non si facia dipendere la morale dall'ontologia: alla scienza, perchè fondare il certo su l'incerto, il noto su l'ignoto è invertire il processo naturale dell'intelletto e il criterio stesso della ragione; alla vita, perchè dedurre la legge morale da un sistema particolare di cosmogonia e di teodicea è annullare il valore intrinseco della giustizia, del dovere, di ogni virtù, fondandolo sopra ciò che v'ha di più instabile, oscuro, ed arcano, nel campo dell'umano sapere. Dite adunque, che *per voi* è importantissimo lo sciogliere quella *grave objezione*, perchè altrimenti tutto il vostro edifizio ontologico e teologico se ne va in fumo; ma, almeno per pudore, non associate i destini della morale e della vita umana ai titoli ed ai meriti scientifici di un'opinione della vostra scuola.

Dopo un preambulo così poco sensato, viene finalmente la *gran* soluzione. E da prima voi esponete le *tre vie* che *ci si offrono per iscampare dalle orribili conseguenze* [1] di quella grave difficultà. La prima via sarebbe il panteismo, la seconda l'antropomorfismo; e la terza « sarebbe di ammettere in Dio una » misteriosa pluralità e società di persone, nella cui reciproca

[1] Pag. 65.

» conoscenza ed amore consisterebbe la sapienza, la santità » assoluta di Dio. » [1] Ora dei primi due sistemi voi fate una breve esposizione, e poi li combattete; quanto al terzo, che è il vostro, vi contentate di esporlo semplicemente, senza pur tentarne la dimostrazione. Io non ho qui altr' officio che quello di critico; nè li scettici, ch' io rappresento, fanno professione di panteismo o d' antropomorfismo; onde non mi spetta esaminare, se le dottrine, che voi attribuite ai panteisti specialmente, sieno riferite con la debita precisione e integrità; e se voi le confutiate con argumenti validi e irreprensibili. Io debbo solo discutere, se il sistema da voi proposto sia tale, che sodisfacia veramente all' objezione, e che dallo scettico abbia ad accettarsi sotto pena d'inconseguenza o di irragionevolezza. Nè potrò quà, siccome altrove ho cercato di fare, prender ad esame le prove, che voi rechiate in mezzo per sostenere la vostra tesi; poichè delle prove in una materia di tanta inportanza voi vi siete bravamente dimenticato. Esaminiamo dunque la tesi.

Ma il solo titolo della vostra tesi odora forte di teologia; e quella *misteriosa pluralità e società di persone* in Dio, mi richiama alla memoria, quasi mio malgrado, qualche cànone di un concilio, la cui dimostrazione si assolve tutta nell' *anathema sit*. Che siate all' improviso diventato lettore di teologia? Veramente il vostro dogmatismo è così poco distante da quello delle sacristie, che il salto non mi stupirebbe troppo. Ad ogni modo, io vi dichiaro che intendo di ragionare sempre con un filosofo; poichè non saprei rassegnarmi a rappresentare un personaggio, che sarebbe ridicolo. Ora peggio assai che ridicolo si renderebbe uno scettico, il quale in vece di esaminare se il vostro sistema sia vero o falso, ragionevole o assurdo, dovesse indagare unicamente s' egli sia conforme o no a certi versiculi della Bibbia, e se mantenga o no intatta la catechetica dei papi. Figuratevi che brutta farsa, vedere uno scettico ad accapigliarsi co' i vescovi o co' i loro vicarj per giustificare le sue idee da ogni taccia d' eresia, e mettere in sicuro la purità e l'ortodossia della sua fede! Queste scene scandalose potranno forse parere tolerabili in una comedia; ma in un li-

[1] Pag. 66.

bro di filosofia mi avrebbero l'aria di una profanazione e di un sacrilegio. Però quand' anche voi, o da senno o per celia, aveste indossata un tratto la veste talare e la cocolla; non vorrete, spero, impormi di forza i vostri gusti, obligandomi a ridurre una libera discussione di filosofia alle meschine proporzioni di una disputa da grammatici. Vero è, che se io m' appigliassi pazientemente a cotesto metodo, potrei forse evitare li anatemi devoti e caritatevoli di quella ciarliera falange di teologastri, che rinova nel nostro paese il famoso miracolo delle rane di Egitto. Ma, se ho a dirvela qui tra noi, le loro grida imprecatorie suonano più grate e lusinghiere al mio orecchio, che tutti li applausi del mondo; e la speranza ch' io nutro di potermi meritare i loro improperj, mi stimola anzi ad afferrare quest' occasione come una buona fortuna. Per me, la prova più sensibile di una verità sono le maledizioni, ch' ella strappa dalla gola dell' errore contrario, come l' elogio più splendido di una virtù è l' odio che le porta il vizio opposto. Laonde io avrei bensì motivo di desolarmi, se le mie opinioni incontrassero mai l' approvazione, o alla men trista la toleranza dei sacri dottori e maestri in divinità; ma dovrò invece congratularmi meco stesso del mio lavoro, s' egli giunga mai ad ottenere i loro vituperj, sanzione che da oltre a quattro secoli non è mai mancata a nessuna verità di qualche rilievo!

Posta così fuori di questione l' ortodossia dello scettico, accostiamoci con piena libertà al testo del vostro libro; e se troveremo, che voi parlate delle persone divine in guisa, che Dio e la Trinità diventa un assurdo, di chi sarà la colpa? Ora per la prima cosa io vi domando: questa *terza via*, che voi proponete per iscampare dalle orribili conseguenze dell' objezione, è ella un' ipotesi a cui v' ha condutto il principio della vostra filosofia, o la reminiscenza del vostro catechismo? Se il catechismo, voi dunque snaturate il fondamento stesso della questione, e rispondete alla ragione con l' autorità, allo scetticismo con un atto di fede, alla scienza con la rivelazione: e il salto è così mortale, che nessuno di noi moverà un passo per tenervi dietro. Se poi la filosofia, voi dunque attribuite alla ragione umana la scoperta della pluralità di persone in Dio, onde la Trinità cessa di essere per voi un mistero, o rimane semplice-

mente un mistero dell' ordine naturale: e allora Bibbia e teologia, rivelazione e chiesa, cristianesimo e cattolicismo sono una favola. Qual delle due amate voi meglio?

Ma l'abbiate attinta alla filosofia o al catechismo, saggiamo l'ipotesi stessa, e poniamola su le bilance della critica. Essa consisterebbe *nell' ammettere in Dio una misteriosa pluralità e società di persone.* Cominciamo dunque a fissare il senso di quel *misteriosa.* O il mistero cade su l'esistenza di più persone in un ente solo, o cade su la maniera d'intendere e di spiegare questa medesima esistenza di più persone in una sola natura. Nel primo senso verrebbe a dirsi: è un mistero *se* esistano più persone in un'unica essenza; e invece nel secondo senso: è un mistero *come* in una sola natura sussistano più persone. Quel vocabolo pertanto può significare, che sia un mistero o l'esistenza del fatto, o la cagione e la ragione del fatto. Ciò posto, l'ammettere un mistero nel primo senso è un assurdo; poichè sarebbe un dire: io ammetto un fatto, della cui esistenza non ho e non posso avere alcuna prova nè diretta nè indiretta; cioè ammetto un fatto, che per me non può essere un fatto; ossia affermo e nego nello stesso tempo la stessa cosa. Per lo contrario, ammettere un mistero nell' altro senso può essere cosa ragionevole; poichè si riduce a dire: io ammetto questo fatto, di cui m' è provata e certa l'esistenza, ma ignota finora la causa, perchè non conosco le leggi, da cui dipende la sua spiegazione.[1] Applichiamo questa distinzione alla vo-

[1] Non avrei creduto, che uno scrittore di buona fede osasse ancora confundere in una queste due specie di misteri, così tra loro differenti, che li uni sono naturali, e quindi ragionevoli; li altri sovranaturali, e pertanto assurdi. Ma io m'ingannava. Il Rosmini in un suo libro, mandato di fresco alla luce (*Introduzione alla Filosofia, Degli Studj dell' Autore*) — dove, tra le altre notizie importanti, ci fa sapere, ch' egli s' è dato a filosofare per *vocazione* e *volontà di Dio*, rivelatagli espressamente dalla *parola autorevole*, cioè infallibile, di *Pio VIII Pontefice di santa memoria* (n. 11) — ci ripete con magistrale prosopopea quella stessa confusione mostruosa e ridicola, quasi fosse una dimostrazione rigorosa ed inconcussa. E afferma gravemente, che l' *objezione tratta da' misteri* è una *objezione vulgare;* che *fu sciolta le mille volte;* e che *è uno di quegli sbagli grossolani, che fa la sola ignoranza* (n. 40). Fin qui le son parole e spampanate: veniamo alle ragioni. Costui, che fulmina con tanta solennità l' *ignoranza* degli avversarj, ci renda conto della sua scienza; udiamolo: *I religiosi misteri non sono esclu-*

stra *misteriosa* pluralità di persone divine. Volete forse dire, che vi è ignota l'esistenza del fatto? E allora cadete in una manifesta contradizione, poichè ponete e negate ad un tempo

sivamente della fede cristiana, ma si trovano ugualmente in qualsiasi teologia naturale, che è una scienza puramente filosofica. Se dunque bastasse trovare de' misteri nella fede per rigettarla, sarebbe necessario di rigettare prima la ragione che li propone egualmente, e vi dice perchè vi sieno e perchè vi devano essere (Ibid.). Ma in primo luogo, i *misteri* della *teologia naturale* e della *ragione* non sono propriamente *misteri religiosi*, nè articoli di fede: sono incognite, che la ragione confessa di non potersi determinare; sono problemi che riconosce di non potersi risolvere; e se pur ne tenta una risoluzione o determinazione approssimativa, la ragione non cade mai nella patente contradizione di prescrivere, che li uomini credano assolutamente un'incognita, un impossibile, o tutto al più una congettura, un'analogia; e che da una credenza così insensata faciano dipendere la morale in questa vita, e l'eterna salute nell'altra. Questo processo fu sempre sconosciuto alla ragione e alla filosofia: egli è un sublime trovato della *fede cristiana*. In secondo luogo, la *ragione* stessa o la *teologia naturale*, che si diverte ancora a cercare *perchè vi sieno e perchè vi debbano essere* que'cotali *misteri*, è unicamente ed esclusivamente quella, che s'educò alla scuola del *teismo cristiano*, e che si professa tuttavia nei corsi di metafisica delle nostre scuole; ma ivi la ragione non è che l'ombra di sè stessa. Dovunque la è libera e signora de' fatti suoi, educata ai metodi ed alle dottrine delle scienze positive, s'è già persuasa, che la *teologia naturale* con tutti i suoi naturali *misteri* non è altro che la mitologia filosofica de' cristiani, la quale dee bandirsi dall'enciclopedía umana, siccome ne fu da lungo tempo bandita la mitología poetica de' gentili, sua sorella maggiore. — Ma il Rosmini rinforza l'equivoco ed il paralogismo della sua risposta con l'esemplo medesimo della *trinità* divina: *La proposizione: « un solo Dio è in tre persone » si dimostra vera coll' argumento cavato dall' autorità di Dio rivelante, e la rivelazione si prova anche con argumenti somministrati dalla ragion naturale. Ma come un solo Dio sia in tre persone, questo riesce incomprensibile, è un mistero.... Così accade, che noi vediamo un fenomeno, un avvenimento,* e che *tuttavia non lo sapiamo spiegare, perchè ne ignoriamo la causa, il che è frequentissimo (Ibid.):* ed il che ci prova, essere lui così felice nei paragoni, come nei raziocinj. Perocchè i *fenomeni* e il *avvenimenti*, ce n' avverte egli stesso, noi li *vediamo;* sono fatti sensibili e naturali, di cui ognuno può accertarsi per via d' esperienza. All' incontro 1.° il fatto delle *tre persone in Dio* non può verificarsi con alcuna maniera d' esperimento: 2.° questo fatto s'appoggia all' *autorità* dello stesso Dio, che è in questione: 3.° quest' autorità si manifesta mediante una *rivelazione*, che è dessa medesima un mistero: 4.° e questa rivelazione si *prova* con miracoli e profezie, altre due specie di misteri (chè li *argumenti*, se ve n' ha, *somministrati dalla ragion naturale*, nel sistema cristiano sono affatto secondarj, e non escono dai limiti della probabilità). Adunque si paragona l'esistenza di due fatti, in uno

la stessa cosa: ponete che nell'infinito sieno più persone distinte, perchè da questo principio voi deducete la soluzione della difficultà proposta; e negate che più persone esistano nell'infinito, perchè chiamate l'esistenza di quella pluralità un mistero, un'incognita, cioè un nulla. O volete piuttosto significare, che v'è ignota la cagione e la natura stessa del fatto? E allora l'esistenza del fatto si dee provare, non già supporre; ond'io starò attendendo, che voi con buoni raziocinj, dedutti da principj evidenti, mi dimostriate, che un ente esiste in più persone; ossia che uno è uguale a più, e più uguale ad uno. Imperocchè la ragione non può fare *a priori* veruna distinzione reale tra persona e sustanza: talchè per essa unità di sustanza ed unità di persona, o pluralità di persone e pluralità di sustanze furono e sono sempre locuzioni rispettivamente identiche. [1] Perciò dire che la ragione ammette una pluralità di

de' quali *tutto* è naturale, certo, evidente; e nell'altro *tutto* è sopranaturale, oscuro, indimostrabile, *tutto* è mistero: mistero l'enunciato stesso del fatto, mistero l'autorità a cui s'appoggia, mistero la rivelazione per cui si manifesta, mistero i miracoli e le profezie con cui si prova. E questo in teologia si chiama un paragone? — Ah, ora ho capito, perchè il pio scrittore esulti cotanto a riconoscere *nella serva egiziana d'Abramo, Agar, il simbolo della Filosofia, e nella sua padrona Sara il simbolo della cristiana sapienza* (n. 112). Quella *serva* non di rado *insolentiva*; ond' egli *giustamente la licenziò di casa sua* (*Ibid.*). Chè, se non 'l sapeste, egli è di sangue nobilissimo; e nella sua nobiltà stima *ignobile cosa per amor della serva dimettere la padrona* (*Ibid.*: linguaggio da trivio, che non si vergogna d'usare in una *Introduzione alla Filosofia!!*). Egli ha dunque rinunciato all'*amor della serva* (cioè alla *filosofia*), e s'è dato tutto, anima e corpo, all'*amor della padrona* (ossia alla *sapienza cristiana*). Se non che, pazzo d'*amore per la padrona*, gli uscirono affatto di mente tutte le *serve* del mondo; non pensò ancor a provedersi un'altra *serva* più docile di quella *licenziata*; e però la *casa sua*, rimasta già da un pezzo priva di *serva* che ne curasse l'ordine e l'economia, è divenuta uno di que' luoghi, *ubi nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat.*

[1] In conferma di questa dottrina allegherò un solo testimonio, che valga per tutti, un filosofo cattolico, gesuita: « Nos personam creatam in » concreto spectando, id est tamquam naturam rationalem sui juris, forte » nunquam quæreremus, an distinguatur realiter a natura, nisi mysteria » fidei occasionem dedissent. Ex fide enim scimus, posse in creatis virtute » divina personam separari a natura. Etenim in Christo Domino duæ sunt » naturæ perfectæ, divina nempe et humana, et una tantum persona filii » Dei; ergo natura humana in Christo caret persona humana, supplente

persone nella sustanza semplice ed una dell' ente infinito, è perfettamente lo stesso che l' imputare alla ragione questa teoria di matematica veramente sublime, che l' uno è uguale al più, e il più all' uno. Ecco l' alternativa, a cui la vostra ipotesi vi condanna senza remissione: o dimostrate filosoficamente, che la persona si distingue dalla sustanza per una distinzione così reale, che una sola ed unica sustanza può sussistere in più persone realmente distinte, ciascuna delle quali abbia la stessa identica e numerica sustanza delle altre persone, e tuttavia sussista per una personalità sua propria e incommunicabile; o vero dimostrate matematicamente, che uno è uguale a tre, sei, cento, o qual numero vi piace. Ambedue le tesi mi pajono eminentemente degne della filosofia dei sogni e delle illusioni; provatevi.

Io so bene, che i teologi si traggono in qualche modo di impaccio: ma in primo luogo, essi non pretendono che il mistero della Trinità sia un teorema ontologico, nè che l' esistenza delle persone divine debba provarsi con argumenti razionali; ed in secondo luogo, essendo la logica una serva della loro dottrina, essi non hanno paura dell' assurdo, nè si sgomentano punto di qualche contradizione. Ed eccovi in due parole il processo scientifico per eccellenza dei loro trattati. Con alcuni versi della Bibbia vi provano, che esiste un Dio solo; e con alcuni altri vi dimostrano, che esistono invece tre Dei. Vi è dunque un'antinomia, e bisogna eliminarla: udite come. Poichè Dio è uno, in virtù della prima proposizione biblica; si dirà, che la sustanza divina è una. E poichè li Dei sono tre, in forza della seconda proposizione evangelica; si dirà, che sono tre le persone divine. Se dunque la sustanza divina è una, perchè uno è Dio; e se le persone divine sono tre, perchè tre sono li Dei, egli rimane provato e dimostrato ad evidenza, che tra persona e sustanza c' è una distinzione realissima, mercè la quale una sola e medesima sustanza può sussistere in tre

» ejus vices persona divina; ergo in creatis persona distinguitur, saltem » realiter modaliter, a natura: secus non possent separari. » (P. Dmowski, *Inst. philos. ontol.*, art. 3, n.° 30.) Tal' è il metodo appunto, con cui i *filosofi italiani catolici* sono arrivati alla teorica della distinzione fra natura e persona.

persone distinte senza moltiplicarsi; e tre persone distinte possono sussistere in una sola e identica sustanza senza identificarsi. Che se poi la ragione indocile e impertinente non si chiamasse ancora convinta e soddisfatta, e le brulicasse tuttavia pe 'l capo qualche reliquia di dubio; i teologi allora, senza punto inquietarsi, traggono in campo quell' ultimo argumento, che non ammette più replica, nè appello d' alcuna sorta. Egli è questo: chi è l' autore della rivelazione? Iddio. E chi è l' autore della filosofia? l' uomo. Ora egli è evidente, che Dio conoscerà i fatti suoi molto meglio dell' uomo; dunque nelle cose divine la filosofia deve chiudere li occhi, e sottomettersi alla rivelazione: dunque allorchè Iddio ne assicura, ch' egli è uno e trino; ossia, che la sua sustanza è una, cioè tre; e che le sue persone son tre, cioè una; non v' ha ragione, nè assurdo che valga, e l'uomo deve credere a Dio. Così argumenta la teologia; e dato il suo principio co 'l suo metodo, la non discorre male.

Ma la vostra filosofia, che non può ricorrere allo stesso principio, nè adoperare lo stesso metodo, non può sostenere nè anche le stesse conclusioni; e quindi non ha modo alcuno possibile da eliminare l'antinomia dell' unità e della pluralità per rispetto all' ente infinito. Ed è in effetto assai curioso l' officio, che voi assegnate a codesta pluralità e società di persone in Dio: « Nella *loro* reciproca conoscenza ed amore consisterebbe » la sapienza, la santità assoluta di Dio. »[1] Ma o queste parole implicano altresì una pluralità di Dei, o non soddisfanno punto all' objezione. Perciocchè, non avete già stabilito, che ***nell' infinito non si distingue l' essenza dall' esistenza, la potenza dall' atto***, e che desso è ***tutto atto, puro atto?*** Come possono dunque concepirsi in Dio più persone, che reciprocamente si conoscano e si amino? O l' atto di conoscenza e d' amore di una persona è numericamente identico a quello delle altre, o ne è distinto. Se è identico, v' ha dunque in Dio un atto unico e solo, e una sola ed unica persona; poichè atto e persona in lui sono una stessa cosa; e allora la vostra ipotesi è la negazione di sè medesima. Se ne è distinto, v' ha dunque in Dio una moltiplicità di atti; e poichè atto, persona, ed essenza in lui sono una sola cosa, la pluralità degli atti e delle persone

[1] Pag. 66.

implica la pluralità della sustanza e dell' essenza; cioè esistono più Dei. Laonde fa mestieri che scegliate: o una sola persona in Dio per salvare l' unità della sua sustanza; o più Dei, per mantenere la pluralità delle persone: unitario o politeista, ecco il dilemma. Se ammettete più atti nell' infinito, voi ponete un antecedente, da cui la logica con inflessibile rigore deduce la pluralità delli Dei. Se ponete nell' infinito un atto solo, voi ammettete un antecedente, da cui la logica stessa con inesorabile conseguenza inferisce l' unità di persona. E per sovrapiù, tutta la forza di queste deduzioni è fondata su i vostri stessi principj, in virtù dei quali è stabilito, che in Dio non si deve fare alcuna distinzione tra essenza ed esistenza, tra potenza ed atto, e per ciò nè pure fra sustanza e persona.

Ho usato sempre la formula di *pluralità delle persone* o delli Dei, e non quella di *trinità* delle scuole teologiche; dacchè un' altra singolarità del vostro sistema si è, che voi accennate sempre a più persone, senza dir mai quante. Che sia forse per voi tutt' uno l'ammetterne due, o tre, o mille, o un popolo intiero? Parmi che fosse questo un punto così importante, da non doversi abbandonare totalmente all' arbitrio dell' imaginazione, del capriccio, o del sogno de' vostri lettori. E nondimeno voi ve ne state trincerato in un maestoso silenzio, con una costanza ammirabile. Non è dunque agevole cosa l' indovinare, tuttochè per via di semplice congettura o con un metodo di approssimazione, il numero delli Dei riconosciuti e autorizzati dal vostro simbolo di fede. Pure, meditando attentamente i principj già riferiti, io inclinerei a pensare, che, secondo voi, le persone divine, cioè li Dei, non eccedano il numero di due; perciocchè voi accennate sempre ai due soli atti di conoscenza e d' amore, siccome quelli che dovrebbero costituirsi in persone distinte. Sembra però, che un pajo di Dei possa bastare al vostro bisogno: il Dio-intelligenza, e il Dio-amore. Ma gli è un calcolo approssimativo codesto, che potrebbe errare di grosso. Vorreste voi toglierci d' imbarazzo, con indicarne il numero preciso de' vostri Dei?

Quello poi che soggiungete ad illustrazione della vostra ipotesi, ben lungi dal convalidarla o rischiararla, la condanna: « Questa pluralità di persone in cui si concreta il con-

» cetto astratto della vita divina, non è più incomprensibile » di quel che lo sia l'Assoluto de' panteisti. »[1] Povero dogmatismo! Misera filosofia de'sogni e delle illusioni! Tal è dunque la ragione ultima della sua verità? E voi avete scritto un volume per istabilire questa sublime dottrina? Che il cielo vi benedica pe 'l servigio inestimabile, che rendete a me e alla mia causa! Già ve l'ebbi a cantare più volte, che il dogmatismo, comunque si chiami o si mascheri, non è filosofia, ma un assurdo; pure m'è dolce l'udirlo a ripetere così solennemente dalla vostra bocca, come ora fate. E mi è tanto più dolce, perchè voi, non contento di abbattere il vostro edifizio, distruggete eziandio sotto il titolo di panteismo ogni altro sistema, che pretendesse dogmatizzare. Ed è mirabile la forma di confutazione, che voi adoperate, sì che niun scettico avrebbe saputo inventarne una più luminosa e perentoria. Perchè mai venne escogitato l'Assoluto de' panteisti? Per ispiegare un mistero. Ma l'Assoluto stesso è incomprensibile: dunque il panteismo è un assurdo. E parimente, perchè mai fu escogitata la pluralità delle persone divine? Per chiarire un mistero. Ma questa medesima pluralità è incomprensibile non altrimenti che l'Assoluto de' panteisti; dunque il teismo cristiano è anch'egli un assurdo come il panteismo. Dunque tutta la dogmatica, panteistica e cristiana, evidentemente è assurda. Ora da questo cumulo di sistemi balordi, che voi d'un colpo rovesciate e disperdete, qual è l'unico che n'esca sano e salvo? Lo scetticismo. Oh! perchè in tutte le scuole d'Europa non si è ancora instituita una catedra speciale, da cui un valente professore dovesse combattere lo scetticismo co' i vostri argumenti? Spunti quel giorno, e all'indomani un solo sistema regnerà sovranamente in Europa: lo scetticismo.

E per verità, il vostro discorso è così nuovo e originale, che tiene quasi dell'incredibile. Traduciamolo in lingua volgare, e suona così: Il panteismo è falso, perchè è incomprensibile; ma il teismo cristiano è vero, perchè non è più incomprensibile del panteismo. Con la quale dialettica un giudice potrebbe rendere sentenze di questo tenore: Tizio è un ladro, perchè ha rubato una certa somma; e Cajo è un galantuomo,

[1] Pag. 66.

perchè non è arrivato a rubare una somma maggiore!... E chi crederebbe, che sopra un ragionamento di questa forza voi aveste edificato, non già un punto accessorio e accidentale del vostro sistema, sibbene il cardine stesso e la sustanza della vostra filosofia? Perciocchè avete confessato voi stesso, che tutte le vostre dottrine intorno all' ente infinito tornerebbero a vuoto, qualora la *grave objezione* non ottenesse una risposta soddisfacente e vittoriosa. Ma la vostra risposta che vale? Ah! la vale un tesoro: *non è più incomprensibile* che quella de' panteisti!...

Tuttavia, soggiungete ancora: in questa pluralità di persone divine « trovasi lo scioglimento della stessa difficultà, » per cui risolvere venne escogitato il panteismo; giacchè a » questo sistema si suole ricorrere per conciliare nell' Assoluto » l'attributo di infinitudine cogli attributi di vita, intelligenza, » e bontà, e per non fare di Dio un essere astratto, solitario, » infecondo, e privo di vita. »[1] Noi non siamo così vaghi di raggirarci fra le nuvole, come voi; e amiamo un linguaggio, più che è possibile, chiaro e preciso. Quel che voi asserite del panteismo, è vero, se ripetendolo dalla necessità di *non fare di Dio un essere astratto, solitario, infecondo, e privo di vita*, intendete significare, che i panteisti confusero, identificarono in vario modo Iddio e l' universo per ispiegare la simultanea coesistenza dell' infinito e del finito, e le relazioni necessarie che passano fra l' uno e l' altro. Perciocchè separando l' infinito dal finito, Iddio, per loro avviso, rimarrebbesi un ente astratto, infecondo, e morto; e l' universo apparirebbe un ente incompiuto, inesplicabile, contradittorio. Onde è manifesto, che nè due, nè tre, nè milliaja di *persone divine* non valgono punto a risolvere la difficultà, che diede origine al panteismo; poichè essendo tutte d'una sola e identica sustanza, il mistero delle relazioni fra Dio e l' universo rimane sempre lo stesso. La vita adunque e la fecondità, cui accenna il panteismo, non può consistere negli atti *ad intra* dell' infinito, e relativi unicamente a sè stesso; ma ne' suoi atti *ad extra* relativi al finito. Quindi voi scherzate di sicuro affermando, che *nella* vostra *pluralità di persone in Dio trovasi lo sciogli-*

[1] Pag. 66-67.

mento della stessa difficultà, che tenta di risolvere il panteismo; poichè non potete ignorare, che supponendo anche in Dio quante più persone vi piaciano, quella difficultà resta sempre intatta ed intera.

Tanto più, che l'ipotesi stessa della pluralità di persone è già stata confutata d'avanzo, e con un argumento irrepugnabile, nell'objezione a cui dovete rispondere. Ed in effetto, ivi s'è dimostrato ad evidenza, che nell'infinito *non si può ammettere pluralità di atti, nè distinzione alcuna fra li atti diretti e li atti riflessi;* perciocchè *egli è atto puro e semplicissimo, in cui l'essere, il pensiero, e l'amore s' immedesimano.* Or bene, io vi richieggo: coteste persone, che ammettete nell'infinito, sono un Dio solo, o sono più Dei? Se sono più Dei, si cade in tutti li assurdi del politeismo; si distrugge d'un colpo tutta la teorica dell'infinito da voi esposta; e non che dare uno scioglimento alla difficultà, se ne centuplica la forza e la gravezza. Se sono un Dio solo, non si ammette fuorchè una sola sustanza; e poichè tutto ciò che è in Dio, è l'essenza stessa di Dio, posta in Dio una unica essenza, si pone necessariamente in lui un'unica esistenza, unico atto, unica sussistenza, unica persona. Dunque la via da voi proposta è un assurdo di più, e nient'altro. O combattete le ragioni, che voi stesso adduceste; o confessate che l'objezione è invincibile, e la vostra ipotesi un vano sotterfugio.

E in qual senso potete mai dire, che questa ipotesi stessa sia un contraposto del panteismo, e adempia nondimeno allo stesso officio, per cui egli venne escogitato? Eccolo: « Ma » secondo la dottrina della pluralità delle persone, Dio non » abbisogna del mondo come elemento di sua vita, e come » oggetto della sua conoscenza ed amore. »[1] Vuol dire, che la dottrina della pluralità delle persone fa di Dio un essere astratto, solitario, infecondo, e privo di vita; perchè gli nega ogni elemento di vita, ogni oggetto di conoscenza e d'amore. Tolto infatti l'universo, Iddio rimane solo; e nella sua solitudine diventa nulla. Dunque la vostra ipotesi non risolve menomamente la difficultà, che il panteismo ha preso di mira.

[1] Pag. 67.

È pure voi continuate: « Egli (Dio) basta a sè stesso, ed » in sè stesso è sapiente e santo pel mutuo amore delle persone. »[1] Ma noi altresì replicheremo: o questo mutuo amore e conoscimento delle persone divine è un atto unico; e allora una sola persona è in Dio: o sono più; e allora son più Dei. Qual delle due preferite? L' ultima, a dir vero, si pare la più conforme alle vostre parole; poichè per una parte l' ammettere, che in Dio sono più persone le quali si conoscono e si amano reciprocamente, o per l' altra intendero che la persona conoscente e la conosciuta, l' amante e l' amata, sono una sola e medesima cosa senz' alcuna distinzione tra loro di sorte alcuna; sarebbe davvero un farsi gioco del senso commune. Vi converrà dunque alla fine riconoscere in Dio qualche distinzione reale fra il suggetto conoscente ed amante, e l' oggetto conosciuto ed amato; cioè negare la vostra propria dottrina, e rimettere in vigore il politeismo.

Ora l'esposizione della *terza via* per rispondere alla *grave objezione*, è bella o terminata. I tre periodi, che voi aggiungete, sono una digressione intorno al valore morale della persona in genere; e non fanno nè ben, nè male al discorso antecedente. Ma io domando a chiunque ha fior di senno: questo sistema, che voi proponete, può dirsi che è soltanto non più incomprensibile del panteismo? Un sistema, fondato essenzialmente su questi principj, che uno è uguale a più; che atto e potenza in Dio non si distinguono punto e si distinguono benissimo; che persona e sustanza sono in lui affatto identiche e non lo sono, ec.; non è egli veramente il più alto grado di assurdità, a cui possa giungere lo spirito umano? E se havvi al mondo cosa facilissima a capirsi e comprendersi da ogni animale intelligente, non è appunto l' assurdità dell'ipotesi da voi enunciata? E che sarà mai, Dio buono! che sarà una filosofia, la quale ha poste le sue fondamenta su quella teorica di contradizioni?

Oh! voi non vi turbate per così poco; e raggruppati alla meglio parecchi sillogismi contro le varie opinioni de' panteisti, voi passate a conchiudere tutta la vostra dissertazione con queste parole: « Che se il teismo mistico (pluralità di

[1] Pag. 67.

» persone) è una conseguenza inevitabile del concetto del-
» l'infinito, quale l'abbiamo più sopra elaborato; e se in al-
» cun'altra dottrina non trovasi una compiuta chiarezza e
» comprensibilità; di necessità converrà ammettere questo
» teismo, malgrado le oscurità e i misteri che lo adombra-
» no. »[1] Questo tratto mi desta nell'animo più vivo che mai il sospetto, che voi abbiate voluto con questa scrittura far una parodia del dogmatismo, o metterne almeno così a nudo tutte le debolezze, tutte le miserie, tutte le piaghe insanabili, da farlo apparire, qual è, un sistema di chimere, d'illusioni, e di sogni; e convertire più facilmente l'Italiani, che finora lo professano, allo scetticismo.[2] *La pluralità di persone in Dio è una*

[1] Pag. 71.

[2] Lo stesso, e con molto più di ragione, potrebbe dirsi del Rosmini, il quale su tutti i suoi confratelli ha questo vantaggio, che non si contenta di esporre semplicemente i suoi pensieri, ma li condisce di una petulanza mista con giaculatorie; e non gli basta di raccontare una volta i suoi sogni, ma li ridice, li ripete, e poi torna a ridirli ed a ripeterli in ogni *libro, sezione, parte, capitolo*, *articolo, paragrafo, numero, e nota* de' suoi trenta o più volumi. Esempio di monomania singolare e, ch'io mi ricordi, unico nelle storie! Quest'uomo allucinato dalla sua *idea fissa* dell'*essere universale*, durò costante per venticinque anni a contemplarla, a ruminarla, a digerirla, a descriverla; ne investigò la genealogia più remota, i caratteri, e la natura; ne determinò il concepimento, la nascita, i primi vagiti, e i primi passi; ne celebrò li amanti, le nozze, i mariti, e tutti i numerosi figliuoli ad uno ad uno; ne cantò le gesta, i meriti, le glorie, e l'apoteósi. I fenomeni più strani dell'allucinazione si riproducono nel suo cervello, divenuto inaccessibile ad ogni altra idea; e l'*essere universale* è lo spettro, l'incubo della sua vita; ei lo vede dappertutto, lo sente, l'odora, l'urta, lo maneggia, lo misura, lo pesa, lo distilla, lo analizza, lo rimpasta in tutti i modi possibili ed impossibili, con un diluvio di scritti d'ogni sesto, d'ogni stile, e d'ogni colore. Or bene, anche allo scetticismo ei volle applicare la sua panacéa dell'*essere in universale*, e nel *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, vol. 3.°, sez 6.a, p 1.a il *capitolo* 8.° è intitolato così: *Di una maniera semplicissima di confutare li scettici*. Voi credereste, che si trattasse di un bel sillogismo, semplice, chiaro, rigoroso, che non patisse replica, nè eccezione; è egli vero? Ma il povero Rosmini con la sua *idea dell'essere* s'è composto un vocabolario tutto suo, e chiama *semplicissima* una confutazione, la quale oltre il capitolo, a cui dà il nome, ne occupa un altro suddiviso in otto articoli, suddivisi pure in otto paragrafi, corredati di trenta note, e formanti un totale di quaranta pagine delle sue! Tal è la sua *maniera di confutare semplicissima*: calcoliate ora, se l'aritmetica o l'algebra vi basta, quale debba essere la sua *maniera* complessa, dotta,

conseguenza inevitabile del concetto dell' infinito; ma come lo provaste? Lo provaste così : nello svolgere il vostro concetto dell' infinito per determinarne li attributi, vi si attraversò dinanzi una difficultà così grave, che non la sciogliendo, tutto il vostro ente infinito riducevasi ad un assurdo. Per iscioglierla dunque voi faceste un' ipotesi, ma un' ipotesi che o è un dogma rivelato, o un assurdo; cioè presumete di salvare il vostro

scientifica, sublime, trascendentale! — Vorreste nondimeno un saggio di quella confutazione tanto *semplicissima*, che ormai fino i bimbi se ne potran valere per fare la lezione a tutti li scettici del mondo? Udite; è desso medesimo che ha la bontà di ridurci a minimi termini la lunga cantafèra delle sue visioni: *Il sofisma degli scettici di tutti i tempi consiste nel richiedere una dimostrazione del principio ultimo, cioè una* ragione *della* ragione ultima, *il che è una contradizione in termini. La maniera facile adunque che qui propongo di confutare li scettici, è quella di non secondarli nella loro intemperanza intellettuale, cercando di dar loro una dimostrazione di ciò che è essenzialmente indimostrabile ed essenzialmente evidente, dalla cui evidenza si cava anzi ogni dimostrazione de' veri inferiori; ma dimostrar loro che essi fabricano il loro sistema sopra un falso supposto, il supposto, cioè che* verità *sia qualche cosa di ulteriore alla ragione ultima, o concezione generalissima: quando tutti li uomini, dicendo di conoscere la verità di una proposizione, non intendono di dir altro se non ch'essi veggono il nesso di quella proposizione colla* ragione ultima *o sia colla concezione universalissima ed evidentissima per sè stessa* (*cap. cit.*). E ad intendere bene quanto sia *facile* e *semplicissima* codesta *maniera di confutare* lo scetticismo, gioverà tra le altre avvertenze rammentarci: 1.° che il pretendere di fondar tutti i principj delle scienze filosofiche su di una *dimostrazione*, non è già il *sofisma degli scettici*, è la monomania dei dogmatici : 2.° che l' *intemperanza intellettuale*, e l' ostinazione a voler *dare una dimostrazione di ciò che è essenzialmente indimostrabile*, costituisce, non mica una proprietà dello scetticismo, sibbene l' essenza stessa del dogmatismo: 3.° che i *fabricatori* di sistemi *sopra un falso supposto*, coloro che chiamano *verità* ciò che il senso commune di *tutti li uomini* chiama un' incognita, appartengono esclusivamente alla famiglia dei dogmatici, non a quella degli scettici : 4.° che *la concezione universalissima ed evidentissima per sè stessa*, cioè *la ragione ultima*, cioè *la verità*, è nel suo sistema l' *essere in universale*; concezione così *essenzialmente indimostrabile ed essenzialmente evidente*, ch' egli aveva già speso gran parte del vol. 2.° a *dimostrare* che noi l' abbiamo, e quando e come e donde l' abbiamo; concezione tanto *universalissima ed evidentissima per sè stessa*, che fu egli il primo e probabilissimamente sarà l' ultimo, che siasi accorto d' averla; ed il suo *sistema della verità*, nato con lui, sta già attendendolo nel sepolcro!... — Ah, signor Abbate, prima di dare del *sofista* a chiunque non giura su la vostra parola, o non partecipa alle vostre allucinazioni mentali, non fareste meglio ad esaminare un po', al lume dell' *idea dell'essere in universale*, se almeno intendiate voi stesso quello che dite?

sistema da un assurdo con un assurdo peggiore. Quindi la vostra proposizione si converte in quest' altra: la pluralità di persone è un' ipotesi assurda, tratta fuori per sostenere l' assurdo concetto dell' infinito. Dunque l' assurdità dell' ipotesi è il quadrato dell' assurdità dell' infinito.

Ipotesi dico sempre, non già *conseguenza*, e tanto meno *conseguenza inevitabile*, come piace a voi; perocchè in nessuna logica del mondo, tranne la vostra particolare, potrebbe chiamarsi conseguenza del vostro principio la pluralità delle persone. Ogni conseguenza legitima è contenuta implicitamente nelle premesse; e voi come provate, che nel concetto dell' unità assoluta dell' infinito s' annidi un concetto di pluralità, non solo di atti, ma eziandio di persone? Una conseguenza non può essere d' altra natura che il suo principio; e voi dal concetto dell' infinito, principio razionale puro, giusta il vostro sistema, come potete inferire il concetto della pluralità di persone, principio, secondo la vostra esposizione medesima, essenzialmente sovrintelligibile e sovranaturale? Da ultimo, persistete voi a riconoscere la legitimità della conseguenza? E sia; cresce per me il diritto di argumentare così: un principio, da cui deriva necessariamente una conseguenza falsa ed assurda, è di sua natura falso ed assurdo; ora dal concetto dell' infinito, qual venne da voi elaborato, deriva inevitabile la conseguenza della pluralità di persone, conseguenza falsa ed assurda sotto tutti i rispetti; dunque il concetto dell' infinito, quale voi ce lo avete elaborato, è falso ed assurdo. Così la filosofia dogmatica, dopo tanto sillogizzare e sofisticare, riesce finalmente a condannarsi da sè stessa, e a distruggersi con le proprie armi! Risultato prezioso, che rende ancora più meritorio il suo sacrificio d' espiazione.

In alcun' altra dottrina non trovasi compiuta chiarezza e comprensibilità; dunque *conviene ammettere di necessità* il teismo mistico, non meno oscuro e incomprensibile d' ogni altra dottrina. Conviene? E di necessità? Oh! con vostra buona pace, io stento un poco a mandar giù questa sentenza da oracolo. Se in ogni sistema la ragione trova sottosopra un eguale corredo di oscurità, misteri, contradizioni, ella non potrà giammai conchiudere, che convenga di necessità ammetterne uno,

Dovrebbe dunque la ragione ammettere la necessità dell'assurdo? Ma una ragione, che crede alla necessità dell'assurdo, è ella ragione? E una filosofia, che s'affida a codesta ragione, è ella una scienza? No, la filosofia e la ragione non sono complici di queste enormezze del dogmatismo. Quando la filosofia arriva speculando a quel termine estremo, dove la luce della scienza dileguasi, e l'ombra del mistero incomincia; quando la ragione nella serie delle sue deduzioni tocca quel punto, dove alla verità succede l'antinomia, alla evidenza il mistero; ivi cessa ogni *necessità* di ammettere una conclusione anziché un'altra; cessa ogni possibilità di *conseguenza inevitabile;* cessa non che ogni dovere, ma bensì ogni diritto di affermazione; e s'apre allora un altro campo di tutt'altra natura alle indagini della ragione e della filosofia: è il campo dell'opinione, in cui il dubio non è soltanto un diritto, è un dovere. Pertanto il vostro discorso racchiude in sè il principio generatore dello scetticismo. Posto che ogni sistema ontologico intorno all'essenza dell'infinito è incomprensibile, ne segue *per inevitabile conseguenza*, che *di necessità non conviene ammetterne* alcuno come dottrina; e che possono e devono tenersi tutti in conto d'opinioni più o meno probabili, che non escludono affatto la probabilità di un'opinione contraria. Dunque libertà e rispetto per tutte le opinioni, salvo a chi che sia il diritto di far valere la propria con buone ragioni e di combattere l'altrui con sodi argumenti: ecco la *conseguenza* ultima e veramente *inevitabile*, a cui la filosofia *di necessità* ne conduce. Ma è egli sperabile, che il dogmatismo apprenda mai tanto di modestia e di giustizia?

LETTERA SETTIMA.

ESISTENZA DEL FINITO.

SOMMARIO.

Bertini prende a trattare una questione già da lui risoluta. — Contradice alle sue teoriche precedenti. — Confonde a torto il processo della geometria con quello del dogmatismo. — Una domanda assurda — Contradizioni. — Non può provare che l' infinito sia il produttore dell' io. — Da' suoi principj si prova che l' io è il produttore dell' infinito. — Esame del riepilogo, che Bertini fa della sua teorica. — Prima questione: della realtà del nulla. — Seconda questione: della negazione d' ogni realtà. — Errori e contradizioni. — Valore dei *dunque* nel sistema di Bertini. — Egli, più discreto di Fichte, non crea Dio, ma lo costruisce. — Una nuova meccanica. — *Tutti* sinonimo di *nessuno* eccetto un solo. — La realtà dedotta ancora dall' apparenza. — Il famoso *corollario* intorno alla veracità dell' umana intelligenza. — Circolo vizioso dell' ontologia e della teologia cristiana.

Signore,

È difficile a capire, come voi abbiate potuto prendere in questo capo settimo ad « esaminare la terza delle ipotesi pro- » posteci, che cioè esista una realtà finita; »[1] senza ricordarvi, ch' era un tornar a discutere una questione già da voi ventilata e risoluta. Perciocchè tutto il capo quinto, in cui agitate la prima ipotesi, versa appunto nell' esame della realtà finita per dedurne il concetto dell' infinito. Rileggete solo questo tratto fra i molti, che vi potrei recitare: « Così possiamo » stabilire in tesi generale essere impossibile che tutta quanta » la realtà sia temporanea, e che per conseguenza se esiste » qualche reale nel tempo, deve esistere qualche reale fuori » dei limiti del tempo, cioè un Ente eterno. Ma qualche cosa » esiste nel tempo, come sono Io, e le cose a me coesistenti;

[1] Pag. 72.

» dunque esiste un ente eterno. »[1] Ora perchè mai sciupare quà dieci pagine a definire una questione, che doveste per necessità mandar innanzi ad ogni altra, e che decideste in effetto prima d' ogni altra?

È non meno difficile a spiegare, come abbiate potuto, senz' accorgervi della contradizione con voi medesimo, aprire la discussione di questa terza ipotesi con la dottrina seguente: « L' esistenza della cosa non si può dedurre dall' idea della » cosa, se non quando la cosa e l' idea sono un medesimo; il » che non si avvera se non nell' infinito: dunque dall' idea di » cosa finita non deducesi la sua reale esistenza. »[2] E fin dal capo quarto la stessa mano avea scritto quest' altra dottrina: « Egli (lo scettico) ha trovato nella sua mente un concetto, il » quale implica evidentemente l'esistenza del proprio og- » getto, vo' dire il concetto del *qualche cosa*, il qual concetto » è un *qualche cosa* esso stesso. A QUESTO e ad ALTRI SIMILI » CONCETTI implicanti la realtà del proprio oggetto, perchè » sono essi medesimi il proprio oggetto considerato sotto un » particolare rispetto, daremo il nome di *concetti reali*. »[3] E su 'l finire del capo quinto avevate confermato la stessa dottrina sempre in plurale, e addutto per esempio il *concetto di vita*.[4] Diteci adunque, dobbiamo noi credere allo scrittore del capitolo quarto e quinto, o allo scrittore del settimo? Chè l'uno insegna la dottrina di più concetti mentali, e l' altro professa quella di un solo. E voi con chi state?

Ed è più difficile ancora il concepire, come voi abbiate potuto, senz' avvedervi che distruggevate le basi stesse di tutto il vostro edifizio filosofico, stabilire a guisa di principj assoluti queste due sentenze:

1° « L' esistenza della cosa non si può dedurre dall' idea » della cosa, se non quando la cosa e l' idea sono un medesi- » mo, il che non si avvera se non nell' infinito. »[5] Dunque l' infinito, per cui sinora battagliaste, non è altro che un' idea;

[1] Pag. 31-32.
[2] Pag. 73.
[3] Pag. 25.
[4] Pag. 46.
[5] Pag. 73.

e dovunque vi occorse di accennare la realtà dell' infinito, non intendeste mai altro che una realtà ideale: cioè la vostra filosofia è così scettica in realtà, come la nostra.

2º « L'esistenza della cosa non può conseguitare dal pen-» siero di essa considerato come un fatto, se non nel caso che » questo pensiero sia esso medesimo una realizzazione dell' idea » della cosa; »[1] come avviene unicamente, secondo voi, per rispetto all'ente infinito. Dunque l'infinito intanto è, in quanto viene realizzata la sua idea dal pensiero che ne ha la nostra mente; cioè l' infinito è un mero concetto mentale, a cui non corrisponde, fuori del nostro pensiero, alcun oggetto reale e sussistente. Così diciamo espressamente anche noi, e siamo d'accordo in tutto e per tutto. Non vi rimane più che un passo da fare, ma è forse il più difficile: chiamarvi co 'l vostro nome!

Sembra bene che voi stesso abbiate presentito il colpo, che davate al vostro sistema, poichè v' affrettate a pararlo con avvertire la differenza, che corre fra la dimostrazione della realtà dell' infinito e quella della realtà del finito: « Nella di-» mostrazione dell' infinito, *il principio logico* era l' idea stessa » dell'infinito; ma siccome, acciocchè una dimostrazione venga » fatta, richiedesi una mente, e in questa mente deve trovarsi » il pensiero dell' idea che è il principio logico, così la mia » mente e il pensiero che essa ha dell' infinito furono *le con-» dizioni materiali* della dimostrazione; »[2] e ricorrete di nuovo al paragone del *geometra*, il quale *non è tenuto a provare la propria esistenza, nè la realtà delle sue figure.*[3] Ma questo è un gettar polvere negli occhi, e nulla più. Le condizioni materiali, di cui fa mestieri nella dimostrazione di qualsiasi teorema razionale, possono supporsi a buon diritto, com'ebbi già l'altra volta a farvi osservare; nè la scienza è tenuta a provarle, perchè nessuna condizione materiale può menomamente influire su la verità dei principj ideali. Che la persona del geometra sia un ente reale o un puro fenomeno, una sustanza od un fantasma; che le figure, su cui egli fa le sue

[1] Pag 73.
[2] Pag. 73-74.
[3] Pag. 74.

dimostrazioni, esistano realmente nello spazio, o soltanto nella sua imaginazione: che importa? I suoi concetti sono tutti mentali e *a priori*; i teoremi che egli stabilisce, e i problemi che risolve, si fondano tutti su le relazioni necessarie ed *a priori* di quei concetti fra loro; egli ragiona non di enti, ma d'idee: non di sustanze, ma di figure; non del mondo fisico, ma del mondo matematico; e se non esistesse nulla di reale nell'universo, la geometria non perderebbe nulla per ciò della sua verità ed evidenza scientifica. Ma il caso vostro è di tutt'altra natura. Voi pretendete dimostrare non solo la verità di un concetto, ma la realtà di un ente; volete stabilire non le sole relazioni d'un'idea, ma l'esistenza di una sustanza; e però quando voi deducete codesta sustanza e questo ente dal vostro pensiero, il vostro pensiero non è più condizione materiale, ma diventa principio logico ed unico di tutta la dimostrazione; poichè tolta la realtà dell'oggetto di quel pensiero, tutto il vostro sistema cade in ruina. È dunque inetto e fallace il paragone, che voi instituite fra il geometra e voi, perchè voi siete in una condizione affatto diversa dalla sua. Per voi *la cosa e l'idea sono un medesimo*: per voi *il pensiero dell'infinito è la realizzazione* dell'idea dell'infinito; per voi si tratta di *esistenza reale*, *objettiva*, *assoluta* di un ente; dunque o dovete provare da prima la *realtà reale* dell'idea, se volete dedurne la realtà della cosa; o provare la *realtà reale* della cosa, se volete inferirne quella dell'idea; cominciare insomma da una *realtà* non ideale, fenomenica, imaginaria, ma sustanziale e sussistente. O se pure vi bastano le astrazioni ed i concetti, non dovete più fare parola di realtà, nè di reale, confessando senza tanti raggiri e andirivieni, che il vostro ente infinito vale quanto una figura di geometria. E siate certo, che nessuno scettico sentirà vaghezza di contrastare alla filosofia dogmatica un risultato così importante.

Del resto, entriamo oggimai nell'argumento proprio di questo capo; e vediamo, se voi trattiate la causa del finito un po' meglio che quella del povero, disgraziato infinito. E incominciate a riconoscere di buon grado, che « nella dimostra-» zione del finito non si può assumere a principio logico la sua » idea; ma si parte da certe apparenze, che nessuno scettico

» può negare; e da queste apparenze considerate in relazione » coll'infinito si conchiude alla realtà del finito. »[1] Indi ridutta ogni questione ad un solo finito, cioè all'Io, ecco in quali termini voi la ponete: « Si può domandare, qual relazione » passi fra questa serie (di apparenze) e l'ente infinito. »[2] Si può? A dirlo si fa presto, e le asserzioni sono i vostri argumenti prediletti; ma lo scettico non ha, ch'io sapia, l'obligo di giurare su la parola di un dogmatico; e a quel *si può*, gettato là con tanta franchezza: no, signore, vi risponderà, non si può imprendere questa ricerca se non dai filosofi, che si pascono di chimere, e scambiano i sogni co' i fatti, le ombre con le sustanze. Non si può ragionevolmente cercare, quali relazioni intercedano fra due cose, che non si conoscono; non si può domandare come sia un ente verso di un altro, finchè non si sapia che cosa sono ambedue in sè stessi. Ora voi supponete l'io ancor ignoto; non sapete adunque che cosa sia. D'altra parte, tutto quello che m'avete cianciato su l'infinito, prova appena appena ch'esso esiste nella nostra mente sotto la forma di un concetto oscuro, confuso, incomprensibile per tutti i versi; non sapete adunque che cosa sia. Voi pertanto mi reputate così stupido da seguitarvi in una ricerca impossibile? Cominciate a spiegarmi e a dimostrarmi, che cosa è l'io, e che cosa è l'infinito; e poscia passeremo a studiare, se v'aggrada, le loro mutue relazioni. Ma volermi far indagare le relazioni di due incognite fra loro, è pretendere ch'io mi finga pazzo per compiacervi: e in verità la mia compiacenza per voi non arriva a tanto eroismo. Io amo piuttosto di osservare, come procedete voi stesso in questa bisogna; e vi confesso che il caso vostro mi fa pietà e compassione.

Voi mi volete provare in primo luogo, che tra le apparenze dell'io e l'ente infinito *non passa una relazione d'identità*; e ve ne spacciate con questa curiosa ragione, che « l'infinito è semplicissimo, perfettissimo, e beato, e perciò non » può essere identico, nè personificarsi in ciò che havvi di » più imperfetto, e di più lontano dalla conoscenza della ve-

[1] Pag. 74.
[2] Pag. 76.

» rità e dalla beatitudine. »[1] Santi numi del cielo! Che dimostrazioni sono mai codeste, che voi mi fate? Oh! non potreste almeno compensare il difetto del raziocinio con la fedeltà della memoria? Siete pur voi, che ci avete insegnato:

1º che l'infinito è un' idea, un pensiero della nostra mente: egli è dunque così identico all' io, come l' atto alla potenza;

2º che l' infinito è, o può essere un'imaginazione, un'illusione, od un sogno: dunque egli è così personificato nell' io, come una potenza nel suo suggetto;

3º che l' infinito ha una realtà uguale a quella dei teoremi e delle figure di geometria: esso è adunque tanto identico all' io, e personificato nell' io, come la conoscenza nell' intelletto conoscente;

4º che l' io vede tutto il vero e intiero essere delle cose: non è dunque ciò che havvi di più lontano dalla conoscenza della verità;

5º che l' io comprende tutto l' essere dell' infinito: non è dunque ciò che havvi di più lontano dalla beatitudine. — Fate ora un po' di calculo: nel vostro ragionamento sono più le contradizioni, o le parole?

Volete provare in secondo luogo, che fra le apparenze dell' io e l' infinito *non passa una relazione di assoluta indipendenza*;[2] e ve ne sbrigate con questo commodissimo dilemma, che altrimenti *l' infinito o non conoscerebbe affatto quell' io*, e ciò *repugna alla sua onniscienza, o ne riceverebbe la conoscenza dal di fuori*, e questo repugna alla sua *perfezione*.[3] Ma che novelle mi contate voi quà? Che gergo è egli codesto? L' infinito è una mia idea; e voi mi parlate della sua onniscienza? L' infinito è un mio concetto; e voi mi discorrerete della perfezione delle sue facultà? L' infinito è una mia imaginazione, o, che è il più verosimile, un mio sogno; e voi me lo trasformate in un gran baccalare? Capperi! Ammetto io pure con voi il principio, che tra l' io e l' infinito non havvi una relazione di assoluta indipendenza; ma solo la vostra logica è così potente da derivarne la conseguenza, che dunque l' io è

[1] Pag. 76.
[2] Ibid.
[3] Pag. 77.

dipendente dall' infinito. Ah! la vostra logica è una potenza, a cui veramente nulla è impossibile! Affè ch' essa farebbe onore al vostro ente infinito! L' antecedente si è: l'io e l' infinito non sono nè identici l' uno con l' altro, nè affatto indipendenti l' uno dall' altro: dunque? Dunque, voi concludete, l' io dipende dall' infinito, e per giunta, di una *dipendenza piena ed assoluta.*[1] Ma, se Dio vi salvi, tra l' identità e l' indipendenza non v' ha dunque stato di mezzo possibile, fuorchè la dipendenza piena ed assoluta? Sarei molto bramoso di sentire il vostro parere su questo punto.

E concesso pure questo punto, chi v' ha dato il diritto di conchiudere la dipendenza dell' io dall' infinito? I termini erano due; e due però i casi possibili. Perchè dunque voi tacete affatto dell' altro? Ma l' altro caso è quello appunto, che io ne conchiudo: l' infinito è dipendente dall' io. Qual delle due conclusioni è più ragionevole, la vostra o la mia? Che l' io dipenda dall' infinito voi l' affermate, al solito, senza pur l' ombra di una prova; se già non chiamate prova un discorso, che consiste nell' escludere due soli casi fra i cento possibili per inferirne il terzo. Che invece l' infinito sia dipendente dall' io, è, giusta i vostri principj, una proposizione che si può facilmente dimostrare con un rigore da destar invidia nel più severo geometra. Imperocchè l' infinito è, come abbiamo veduto le mille volte, un pensiero, un concetto, un fantasma dell' io: dunque l' io sta all' infinito, come la causa all' effetto, come l' agente al paziente. Ora è l' effetto che dipende dalla causa, non già la causa dall' effetto; ed è il paziente che ha dipendenza dall' agente, non mica questo da quello. Dunque è l' infinito che dipende dall' io, non già l' io dall' infinito. Sicchè rovesciate i termini della vostra conclusione; ed in luogo di dire, che l' *infinito è il produttore dell' io,*[2] proposizione assurda in virtù delle vostre stesse dottrine; gridate che l' io è il produttore dell' infinito: e avrete ragione.

È inutile quindi l' esaminare l' ultima parte del vostro ragionamento, in cui volete provare, che « se l' io fenomenico è

[1] Pag. 77.
[2] Ibid.

» prodotto dall' infinito.... esso è un essere reale finito; » [1] poichè assurdo genera assurdo, e nient' altro. Ora, se debbo confessarvi la verità, io sono stanco di ravvolgermi sempre in questo labirinto di contradizioni; e vo' passar oltre, per arrestarmi alquanto su 'l riepilogo, che voi stesso ci fate di tutto il vostro discorso.

« Dal fin qui detto si può scorgere il disegno dell' onto-
» logia da noi proposta. La prima questione ontologica è della
» realtà dell' Ente e de' suoi attributi: » [2] ed è questione assurda; perchè la realtà dell' infinito non è dimostrabile; perchè questa realtà essendo dedutta dall' idea che ne abbiamo noi, non può essere il *primo* ontologico; perchè la ricerca degli attributi di una realtà incognita da determinarsi *a priori* è un controsenso; perchè quell' ente e i suoi attributi essendo un prodotto del nostro pensiero, non possono avere alcuna *realtà reale* fuori della nostra mente. Dunque la prima questione della vostra ontologia è propriamente questa: della realtà del nulla.

« La seconda questione è della realtà del finito: » [3] ed è questione non meno assurda dell' altra; perchè eziandio la realtà del finito è indimostrabile; perchè il concetto di un finito essendo il punto di partenza di tutto il vostro sistema, egli è pure non il *secondo* ontologico, ma il *primo*; perchè deducendosi la realtà del finito dall' idea dell' infinito, si riduce il finito alla condizione di un semplice concetto, e si annulla fino il valore grammaticale della tesi. Dunque il vero senso della seconda questione ontologica, che voi trattate, si è questo: della negazione d' ogni realtà.

« Ma siccome il finito, se esiste, non può esistere se non
» come prodotto dall' Ente; così la seconda questione si tra-
» duce in quest' altra: se l'Ente produca qualche cosa?: » [4] transizione falsa e questione sempre assurda. Che l' unica relazione possibile del finito all' infinito sia quella del produtto al produttore, non l' avete provato, e no 'l proverete giam-

[1] Pag. 77.
[2] Pag. 81.
[3] Ibid.
[4] Ibid.

mai; dunque l'affermazione del vostro *non può* è falsa. E falsa tanto più, perchè i vostri principj medesimi conducono ad affermare tutto l'opposto, che cioè l'infinito non esiste, se non come produtto dal finito. Dunque è assurda eziandio la questione, che vien proposta sotto la nuova forma, se l'Ente produca qualche cosa.

« Questa questione non si può risolvere colla medita-
» zione del concetto dell'Ente in sè stesso, giacchè se l'Ente
» produce qualche cosa, la produce liberamente; e il pro-
» durla non appartiene necessariamente alla sua essenza:»[1] vero il principio, ma falsa ed assurda la prova. Che cos'è questo *produrre liberamente?* Non l'avete mai detto. Come e dove dimostraste, che l'Ente non possa produrre nulla se non liberamente? In nessun modo e in nessun luogo. Anzi argumentando da'vostri principj si riesce di necessità ad una conclusione tutta contraria. Nell'infinito, secondo voi, non si distingue punto l'atto dalla potenza, nè la potenza dall'essenza; poichè tutto ciò che è nell'Ente infinito, è sua essenza. Dunque l'atto, con cui producesse qualche cosa, non solo dovrebbe *appartenere necessariamente alla sua essenza*, ma sarebbe la sua essenza stessa. Aspetterò pertanto, che vi mettiate d'accordo con voi medesimo su questo punto fondamentale; o che almeno dichiariate, quale di queste dottrine contraddittorie sia quella che ritenete per vostra, e quella che repudiate.

« Non vi è dunque altro modo di risolverla (la seconda
» questione) se non di cercar prima se l'Ente *sembri* produrre
» qualche cosa, cioè se vi sia qualche apparenza di una produ-
» zione dell'Ente:»[2] il che importa evidentemente che la questione è insolubile. Perciocchè, assumendo per antecedente l'apparenza, non potrete mai ottener altro per conseguente che un'apparenza: tal è la legge organica, fatale della ragione. Dunque o voi componete raziocinj con una logica diversa dall'umana, o il vostro discorso conchiude così: non v'è altro modo di risolvere la questione, se non dichiarando che la è insolubile. E qui ci accordiamo a maraviglia!

« Questa apparenza si trova nell'Io che apparisce a se

[1] Pag. 81.
[2] Ibid.

» stesso come finito, pensante imperfettamente l'infinito:»[1] dottrina falsa e contraddittoria ai vostri principj. L'apparenza che si trova nell'io, non è già d'essere il prodotto dell'infinito, ma piuttosto di esserne il produttore; come è assai più verosimile e ragionevole il dire: l'io produce il suo pensiero, che non il dire: il pensiero produce l'io. E il pensare dell'io è, secondo li oracoli della vostra filosofia, un conoscere tutto il vero e intero essere delle cose; onde nel caso particolare dell'infinito, il pensare dell'io non può fallir d'essere più che perfetto; poichè il vostro *io* ha mostrato di conoscerlo così bene, che ha saputo determinarne con la maggiore esattezza possibile la natura e li attributi; ne ha noverato ad uno ad uno i pensieri, le parole, le opere, e fino alle omissioni; e ci ha narrato distesamente quel che l'infinito sa e quello che ignora, che cosa può fare e che cosa gli è impossibile, ciò che vuole e ciò che non può volere, come ami sè stesso e come li altri, in che consista la sua vita e la sua beatitudine; insomma ce ne ha descritto la storia naturale con un'accuratezza e particolarità, che ogni naturalista dispererebbe far meglio per un animale della sua casa, o una pianta del suo giardino. Ora se questo chiamasi un *pensare imperfettamente*, io vi pregherei a volermi dire, qual è l'oggetto che si possa conoscere meno imperfettamente del vostro infinito?

« Quest' Io, quale che ei siasi, è produtto dall'infinito:»[2] asserzione perpetuamente gratuita ed assurda; gratuita, perchè non l'avete provata, nè potete provarla, se pure vi soccorressero tutti i vostri dogmatici confratelli, passati, presenti, e futuri; assurda, perchè la produzione ha per termine immediato la realtà, la sustanza, e non le apparenze; dunque chi non sa che cos'è l'io, non può nè anche conoscere da chi sia produtto.

« Possiamo quindi rispondere affermativamente a quella » domanda. Noi sapiamo adunque che Dio opera e pro» duce qualche cosa, e possiamo proporci quindi una terza » questione: che cosa Dio produca:»[3] Non sapete e non po-

[1] Pag. 81.
[2] Ibid.
[3] Ibid.

tete nulla di nulla; perchè i *dunque* nel vostro linguaggio filosofico hanno un senso tutto lor proprio, cioè non hanno senso veruno; e voi li usate, non già per esprimere il nesso della conclusione con le premesse, ma così per un vezzo di stile, o a modo di *ripieni*, conforme alla teorica grammaticale del Buommattei. Incominciate dal principio, e poi scenderemo alle conseguenze. Ma tutti i *dunque* del mondo non varranno a supplire un antecedente, che non esiste punto, o non ha da far nulla con la conseguenza, che voi a marcia forza ne tirate. Tanto più, che stando ai vostri principj medesimi, egli è manifesto che l'infinito non può assolutamente nulla produrre; perchè il concetto di produzione, nel vostro senso, repugna essenzialmente al concetto dell'infinito. Quel *qualche cosa* di produtto dovrebb'essere un ente diverso dall'infinito. Ora l'infinito, che è l'essere stesso, come può mai produrre un ente diverso da sè? Tutto ciò che è, partecipa dell'essere; e diverso dall'essere non havvi che il nulla. Dunque o il *qualche cosa*, che l'infinito producesse, sarebbe qualche ente non diverso, ma identico specificamente con lui, e solo numericamente o accidentalmente distinto da lui; cioè, sarebbe sempre un infinito. Inoltre l'infinito, nel vostro sistema, è l'essere senza limiti, e tutto l'essere possibile. Come può egli dunque produrre una cosa, ch'esca fuori dalla cerchia della sua propria entità? O che cosa può darsi fuori di tutto l'essere possibile? E posto ancora che qualche cosa si dia, l'infinito cesserebbe d'essere infinito, e distruggerebbe sè stesso. Difatti una cosa qualunque, che non fosse l'essere di lui, sarebbe un limite all'essere di lui; perchè non sarebbe lui. Egli adunque troverebbe un limite in qualche cosa fuori di sè; e non sarebbe più l'infinito.

« Tale questione non si può risolvere prima che ne abbia- » mo risolta un'altra, cioè che cosa Dio *debba* produrre se- » condo la sua natura ed i suoi attributi; cioè quali siano i » caratteri, le proprietà generali d'ogni opera divina: »[1] il che contradice, senza risalire più alto, al principio enunciato sette linee di sopra. Ivi si afferma, che *l'io pensa imperfettamente l'infinito;* e quà volete che l'io conosca la *natura* e li *attributi*

[1] Pag. 81.

dell'infinito, anzi perfino *i caratteri* e *le proprietà d'ogni sua opera*. Ora chi conosce una cosa in modo da saperne determinare la natura, li attributi, e le operazioni, dirà che la pensa molto perfettamente; e si riderà di voi. Ma chi sapia invece di pensar una cosa imperfettamente, non dirà mai che ne conosce positivamente la natura e li attributi; molto meno poi oserà stabilire *a priori* che cosa e come essa *debba* operare; e avrà compassione di voi.

« Per rispondere a questa domanda si deve costruire *a* » *priori*, cioè partendo dal concetto di Dio, il tipo dell'opera » divina in universale. »[1] Questo finalmente è un parlare fuor di metafora, e chiamare le cose co 'l loro nome. Ora sapiamo di certa scienza, che il vostro Dio non è un ente reale, objettivo, assoluto, sussistente in sè e per sè; ma è un ente, che voi vi siete costruito *a priori* secondo le fantasie del vostro cervello. Fichte, dicono che promettesse un giorno a' suoi uditori di *creare* Iddio sotto li occhi loro: voi siete più discreto e insieme più chiaro; non pretendete crearlo; vi contentate di *costruirlo*. Tal è il senso rigoroso delle vostre parole. Voi presumete di costruire *a priori* il tipo dell'opera divina; e poichè nell'opera divina si comprende essenzialmente l'atto di Dio, e l'atto di Dio è Dio stesso; voi non vi proponete altro che questa piccola facenda, costruire *a priori* il tipo di Dio. Ah! voi sapevate bene il fatto vostro, quando affermaste che tanto vale la realtà del vostro Dio, quanto quella d'un sogno!...

« Ora il tipo e il concetto dell'opera divina viene deter- » minato dal fine, a cui quell'opera è rivolta: »[2] cioè dal fine, a cui l'opera divina *debb'essere* rivolta; e dovrà naturalmente essere rivolta a quel fine, che voi nella vostra costruzione *a priori* troverete conveniente di prestabilire. E sarà questa una nuova teorica da aggiungere ai trattati di mecanica e d'architettura.

« Noi abbiamo veduto che il fine, per cui Dio opera e » produce qualche cosa, non può esser altro che la beatitu- » dine delle sue creature nella conoscenza e nell'amore di lui; » dunque nell'opera divina deve trovarsi l'intelligenza e l'amo-

[1] Pag. 81.
[2] Ibid.

» re: »[1] ossia l'avete asserito, ecco tutto. Ma è davvero prodigiosa la vostra ontologia! Dar legge ad un ente, che non si conosce! E prescrivergli che cosa dee fare, quando s'ignora che cosa sia! E credere fermamente nondimeno, ch'egli operi con piena ed intera libertà! Questa è una fabrica, dinanzi a cui dovran bene inarcare le ciglia per lo stupore tutti li architetti ed ingegneri del mondo; e confessare l'impotenza delle loro teoriche per una costruzione così portentosa. Del resto, il brano citato è una prova palpabile dell'alleanza e della parentela strettissima, che lega insieme la filosofia dogmatica con la teologia vescovile; poichè è la riproduzione pura e semplice di quella risposta del catechismo, ove s'insegna che Dio ha creato li uomini *per conoscerlo, amarlo, e servirlo in questa vita, e poi andarlo a godere nell'altra.* Ora, se questa dottrina sia buona e tolerabile in un catechismo, io non ho qui da pronunciare; ma ben devo dire, che in un trattato di filosofia è detestabile. E che cos'è mai questa beatitudine delle creature? In che consiste? Quando, come, dove s'ottiene? A chi è destinata, e a chi disdetta? E voi osate gettar là come assioma un principio, che contiene in sè solo tanto e tali questioni, che nessuna filosofia dogmatica ha mai potuto, nè potrà mai definire? E questo provare *obscurum per obscurius* voi lo chiamate dimostrazione?

« L'essere intelligente ed amante è adunque il tipo uni-
» versale d'ogni opera divina, benchè fra le creature di Dio
» possano anche trovarsi di quelle che sieno prive d'intelli-
» genza, le quali tuttavia servono al bene dell'essere intelli-
» gente: »[2] il che significa insomma, che il tipo universale da voi costruito è universale in questo senso, che non s'appropria a veruna classe di enti, tranne ad una sola; poichè è per sè manifesto, che quelle certe creature *prive di intelligenza*, le quali *possono anche trovarsi* fra le opere di Dio, sono propriamente tutte le innumerevoli specie di enti, che compongono l'universo; e il tipo, che vi siete costruito, effettuasi in una sola ed unica eccezione, che è l'uomo. Così voi ci spiegate per la seconda volta, che nel vostro linguaggio *tutti* vale *nessuno*,

[1] Pag. 81-82.
[2] Pag. 82.

eccetto un solo. Ma d'altra parte convien confessare, che siete poco fortunato nelle vostre costruzioni. Vi costruite un Dio a modo vostro; gli prescrivete il tipo ch'ei deve ritrarre nelle sue opere: ed eccoti che questo Dio vi si ribella interamente, e viola le leggi vostre in ogni caso, nè vi si mostra obediente fuorchè una sola volta, quasi per aggiungere all'infedeltà la derisione! E da ultimo, vorreste dirci se quella vostra appendice, che tuttavia le creature stesse irrazionali *servono al bene dell'essere intelligente*, sia anch'essa una vostra scoperta *a priori*, o piuttosto un risultato dell'esperienza, *a posteriori?* Se *a posteriori*, che cos'è questo miscuglio? Se *a priori*, dove sono le prove?

« Dopo aver meditata l'opera divina nel suo tipo, noi ri- » torniamo al fenomeno di essa, cioè all'io: »[1] traducete: dopo averci costrutto secondo l'arbitrio e il talento nostro un Dio, e un tipo dell'opera divina, applichiamo la nostra costruzione all'io; cioè, dopo avere imaginato e decretato, che cosa dev'essere l'io per nostro uso, passiamo ad imaginare e a decretare che desso è tale, quale dev'essere, ossia quale ce lo abbiamo fabricato. Oh che! Potrebbe mai essere altrimenti? Qual opera potrebbe avere l'impertinenza di voler essere diversa dalla costruzione, che l'artefice le vuol dare? Vero è, che l'ente infinito trovò modo di accoccarvela; ma egli è un'opera *sui generis*, che fa eccezione; e non è da maravigliare che faciasi gioco di chiunque si vanta di dargli l'imbeccata. Quanto agli altri enti, che non hanno le prerogative e i privilegi dell'infinito, l'artefice può dormire i suoi sonni tranquillamente, sicurissimo che le sue opere non si dipartiranno mai da quel tipo, su cui le vorrà costruire. State pur di buon animo da questo lato, e proseguite.

« L'io fenomenicamente è un essere intelligente e libero; » dunque esso è tale realmente, giacchè se nol fosse, verrebbe » meno la veracità di Dio e la finalità della sua opera. »[2] In primo luogo, entra quà in scena un elemento nuovo e non definito ancora, la qualità di *libero:* per qual porta o finestra l'avete fatto passare? Intanto, finchè voi non ce lo spiegate,

[1] Pag. 82.
[2] Pag. 82.

noi abbiamo diritto e dovere di negarlo. In secondo luogo, vedete forza tremenda che ha l'abitudine! Eccovi tornato al vostro metodo consueto e favorito di dimostrazione: esiste il fenomeno, dunque esiste la realtà. Ma c'è progresso; poichè, a rispetto dell'infinito, il vostro ragionamento procedeva così: esiste realmente l'infinito, perchè l'infinito esiste fenomenicamente, e il fenomeno è la realtà. Invece discorrendo del finito, la dimostrazione cammina meglio ancora, e dice così: l'io esiste realmente, perchè l'io esiste fenomenicamente, e Dio non è bugiardo. Sicchè il mezzo termine, che ci fa dedurre la realtà dal fenomeno, è la veracità di Dio. Ah! che diranno i teologi di voi, il quale non pago d'insegnarci che cos'è Dio, che cosa pensa, e che cosa fa; volete sapere eziandio che cosa dice? Finora l'ascoltare co' proprj orecchi la voce di Dio era un privilegio de' papi e de' loro dottori: possibile, che ad onta della gelosia con cui se'l custodivano, se l'abbiano lasciato usurpare da qualche profano filosofante? Ma insomma, che ha da fare con la nostra questione la veracità di Dio? Prima di asserire, che questa sua veracità verrebbe meno, se l'io non fosse in realtà quale si manifesta nel fenomeno, vi bisogna provare che Dio esiste; e non l'avete provato — che Dio può produrre qualche cosa; e non l'avete provato — che Dio produce l'io; e non l'avete provato — che Dio ha detto di voler fare dell'io una cosa reale; e non l'avete provato — che Dio ha detto, conoscere l'io sè medesimo come cosa reale; e non l'avete provato. Dunque che c'importa qui la veracità di Dio? Voi credete di poter dimostrare la realtà dell'io, perchè alle volte sognate di veder l'essere delle cose: lo scettico crede, che non potete, perchè la realtà delle cose gli sembra impenetrabile allo sguardo umano. Ora questa dottrina dello scettico come tocca la veracità di Dio? Dunque perchè io sono ignorante, Dio è bugiardo? Se io non arrivo a conoscere una cosa, è Dio che m'inganna? Eh, signori dogmatici, ove diavolo avete mai preso tante fanfaluche? Dio ha ben altro da fare che mettervi in bocca i suoi sillogismi! Lasciatelo in pace; e ricordatevi una bella sentenza di Kant, che *il volere di Dio è la soluzione dei poltroni!* Se noi conosciamo, o no, la realtà dell'io e delle cose, disputiamone tra noi: voi l'affer-

nato, io lo nego; provatelo. Ma provarlo con dirmi, che devo conoscere la realtà dell' io sotto pena di render Dio bugiardo e ingannatore, è convertire un argumento filosofico in uno scherzo puerile.

E questo è il famoso *corollario* intorno alla *veracità dell' umana intelligenza*, che fin dalla prefazione [1] ci prometteste, come frutto raro e prezioso del vostro sistema di *filosofia positiva!* Il quale *corollario*, oltre alle solite antilogie, di cui ribocca, ci rende un servigio della più alta importanza, come quello che mette a nudo e in bella mostra il paralogismo fondamentale della vostra ontologia. Imperocchè a fine di evitare li scogli, a cui rompe fatalmente, per vostra sentenza, la filosofia critica, voi prendete le mosse non dall' esame e dalla teorica della conoscenza, ma dall' intuizione ontologica e dall' idea del reale; e di quà volete dedurre la veracità dell' intelligenza umana. Or bene, a che siete voi riuscito? A chiudervi in un circolo vizioso, da cui nessuna scienza del mondo potrà liberarvi in eterno. [2] E per fermo, che cos' è, nel vostro sistema, che prova la realtà dell' infinito? È la realtà del pensiero. E che cos' è che prova la realtà del pensiero? È la realtà dell' infinito. Dunque vi servite del pensiero a dimostrare la veracità di Dio; e vi servite di Dio a dimostrare la veracità del pensiero. Quindi che grado di realtà compete all' ente infinito? Quello che gli vien dato da un nostro pensiero. E che grado di veracità s' appartiene al nostro pensiero? Quello che gli viene assicurato dall' infinito, cioè da un nostro pensiero. Dunque la veracità dell' umana intelligenza è da voi provata e dimostrata ad evidenza in questa forma: la nostra conoscenza è verace, perchè la nostra conoscenza è verace. Ovvero in forma più propriamente dialettica: la nostra conoscenza è verace; ora verace è la nostra conoscenza; dunque la nostra conoscenza è verace. Ma dov' è una scienza, che riposi su dimostrazioni così chiare, rigorose, evidenti, come la vostra filosofia della vita? Io non ne trovo alcuna, in tutta l' enciclopedia, degna veramente di starle a fianco, tranne la teologia de' pontefici romani. La quale, o l' abbia appreso da voi, o a

[1] Pag. xi.
[2] G. Ferrari, *Filosofia della Rivoluzione*, P. 1.ª, sez. 5.ª, c. 5.

voi l'abbia insegnato, fatto sta che si governa co'l vostro metodo, e ragiona con la vostra logica, e favella con la vostra lingua. Chiedete ai teologi, come vi provano la verità infallibile della Bibbia? Con l'autorità infallibile della chiesa. E come vi provano l'infallibilità della chiesa? Con l'autorità infallibile della Bibbia. Laonde, nel sistema teologico, la Bibbia è infallibile, perchè lo dice la chiesa; e la chiesa è infallibile, perchè lo dice la Bibbia. Ecco il modello, o il ritratto del vostro sistema filosofico: alla Bibbia voi sostituite Dio, alla chiesa il pensiero; ma la forma della dimostrazione è perfettamente la stessa.

E basti per questo capo. Voi fra tanto potreste esaminare un'altra questione assai grave e delicata, in cui la critica del vostro avversario si troverebbe molto imbarazzata: se cioè il dogmatismo provi meglio la nullità dell'infinito, o la nullità del finito.

LETTERA OTTAVA.

RELAZIONE DEL FINITO CON L' INFINITO.

SOMMARIO.

Altra questione già stata risoluta. — Il reale di Bertini è un puro fenomeno. — Sofismi per provare che l' infinito non è identico con l' io. — La dimostrazione del *non si può*. — Strano linguaggio appropriato agli scettici. — Abuso delle espressioni di *io* fenomeno e noumeno. — Se ragionino meglio i dogmatici o i panteisti. — Controsensi e contradizioni. — Bertini trasforma ogni finito in un infinito. — L'infinito non può far nulla. — È nulla. — *Materia prima* e *materia informe*, *forma e atto della materia* dell' io. — Se il finito dipenda dall' infinito, o questo da quello. — Alcune prove dell' assurdità della creazione. — L'atto creativo è intrinsecamente impossibile. — Il concetto di creazione non è un principio scientifico, ma un dogma rivelato. — Confessione di un filosofo cattolico. — Il processo del dogmatismo è inetto a stabilire l'idea di creazione. — Bertini si accosta molto a' panteisti. — Vuole costringere la ragione a professare l' assurdo. — Dio non è più l' ente necessario. — Facezia dell' esistenza liberissima di Dio. — Singolar medicina per guarire lo scetticismo. — Il dogmatismo disfà il suo Dio con le proprie mani.

Signore,

Che dura impresa sia per un ontologo la ricostruzione scientifica del teismo cristiano, già lo vedemmo in parecchie delle vostre dimostrazioni, con cui vi promettevate di convincere lo scettico *a priori* di certi teoremi, che la fede può ben accettare come misteri, ma che la ragione rifiuta siccome errori. Ora ce ne somministrate un'altra prova irrefragabile in questo capo ottavo, in cui v' accingete a dimostrare, e sempre *a priori* s' intende, il famoso dogma della creazione. Ma se questa nuova teoria ontologica rassimiglia a quelle altre, il dogmatismo mi sta fresco! E se la creazione dal nulla viene da voi fondata così su 'l sodo, come la pluralità delle persone divine, povera creazione! Che fine sciagurata l' attende!

Voi incominciate confessando, che alla questione proposta in questo capo: « qual relazione interceda fra l'infinito e » il finito, » avevate « già più sopra implicitamente risposto, » ammettendo il finito fenomenico come produtto dall'infinito, » e per conseguenza anche il finito reale, che è identico con » quello. »[1] Ma queste parole si ritorcono a capello contro di voi; e bastano per sè sole a rovesciare e distruggere tutto l'aereo edifizio della vostra ontologia. Perciocchè, se riconoscete il vostro *reale finito* per identico co'l *finito fenomenico*, voi confessate, che non provaste ancora l'esistenza di una realtà, ma quella di un fenomeno. Dunque la vostra scienza del reale non è altro che una descrizione delle apparenze. Bravo! La è una delle poche verità, che vi siano cadute dalla penna; e ne sapiam grado alla vostra sincerità, o alla vostra inavvertenza: per noi gli è tutt'uno.

Pur nondimeno della risposta *implicitamente* già data non sembrate pago abbastanza voi medesimo; e soggiungete, che « tuttavia ci conviene determinare più precisamente una tale » relazione, e sciogliere le difficoltà che sogliono opporsi a chi » pone il finito come un effetto sustanziale dell'infinito. »[2] Tornate quindi ad esaminare, in primo luogo, se tra l'infinito e il finito, cioè l'io, interceda relazione d'identità; e stabilite le conclusioni seguenti:

1º Che l'*infinito* non può essere *sustanzialmente identico* « con quella parte di esso (dell'io), che è cognita immediata- » mente. »[3] E perchè? Per la grandissima ragione, che l'infinito è beato, e l'io no. Che poi l'infinito sia beato, ci ricorda che lo avete dimostrato, cioè asserito, in termini tali da sfigurare perfino il concetto stesso di beatitudine; e che l'io non possa dirsi beato, ce'l dimostrate ora con questo bel documento, che ciò *è contrario al fatto*. Ahi, che caduta! Ma, di grazia, alludete voi per avventura ad un fatto *a priori?* E allora non siate tanto reciso e laconico nella vostra argumentazione; e con buone testimonianze *a priori* costruiteci *a priori* quel fatto certo e indubitato. O accennate invece ad un fatto

[1] Pag. 83.
[2] Ibid.
[3] Pag. 85.

empirico *a posteriori?* E allora dichiarateci un po' questo vostro guazzabuglio, che voi appellate ontologia; e sapiateci dire come si chiami codesto metodo di filosofare, in cui si dimostrano teoremi *a priori* con la citazione di fatti sensibili e sperimentali. Nè statemi a dire, che n' avete già voi stesso avvertito, come *nella dimostrazione del finito non si può assumere a principio logico la sua idea;* [1] ma che bisogna partire da *un fatto.* Perocchè ivi si trattava dell' *esistenza reale* del finito, e qua invece delle sue *relazioni metafisiche con l' infinito;* là il fatto concerneva *le apparenze* dell' io, e qui la sustanza. Dunque l'avvertenza intorno al metodo dell' altro capitolo non può autorizzare il metodo di questo; e siete ancora in debito di provarci, come le relazioni metafisiche possano dedursi da fatti apparenti, e la natura di una sustanza da qualche sensazione.

2º Che l' infinito « neppure può essere identico all' io in » quella parte di esso, che è cognita per via di argumentazio- » ne. » [2] E la prova? eccola: « poichè da nessuno degli atti » o stati o affezioni immediatamente noti dell' io può argo- » mentarsi qualche sua potenza od una entità infinita. » [3] La dimostrazione è dunque la solita: *non si può.* E se altri non fosse disposto a tener la vostra parola per un oracolo, ma vi chiedesse le ragioni del *non si può*, che ragioni gli potreste addurre? Non è facile negozio indovinarle; e io amo meglio attendere, che vi risolviate voi ad arrecarle. Intanto però non posso astenermi dall' osservare, che se dianzi non avete sdegnato di scendere dall' altezza infinita dell' *a priori* fino alla bassezza triviale di un fatto empirico, senza farvi scrupolo di mescere insieme il metodo razionale co 'l processo storico; avreste potuto mostrarvi del pari spregiudicato in quest' occasione; e in luogo di troncar la questione con un breve e tondo *non si può*, studiare un po' meglio il fatto per vedere almeno di capirlo avanti di sentenziarne. Il fatto adunque, che vi conviene esaminare, si è, non l' io dell' individuo, ma l' io dell' Umanità; e li *atti*, *stati*, o *affezioni*, da cui devesi argumentare la *potenza*

[1] Pag. 74.
[2] Pag. 85.
[3] Ibid.

o *l' entità* dell'io, dovete cercarli nel fenomeno universale della storia umana, non nel fenomeno isolato della persona individuale. [1] E forse allora, dal confronto dell'uomo primitivo con l'uomo presente, dal progresso dell'io selvaggio all'io scienziato, intenderete che non è così facile, come il dogmatismo si crede, determinare le leggi, che reggono l'incremento continuo e progressivo delle facultà umane, e prestabilire l'atto, lo stato, o la condizione finale, a cui l'entità umana possa arrivare, e in cui la potenza umana debba arrestarsi. Forse allora comincerete a sentire, quanto sia temerario e ridicolo quel vostro *non si può*, che disdirebbe, non che alla vostra *veduta corta di una spanna*, ma sto, per dire allo stesso sguardo comprensivo della causa prima ed assoluta.

3º Che « rimane adunque l'ipotesi che l'infinito sia iden- » tico coll'io in quanto questo è assolutamente ignoto a sè » stesso. » [2] Ma questa ipotesi non può ammettersi; e perchè? Perchè allora converrebbe ammettere, che *l' io fenomeno* fosse *solamente un modo o un complesso di modi aderenti all' io noumeno, identico coll' infinito*; il che non può essere. Perciocchè « io non posso essere un semplice modo di un altro essere, » giacchè sono io medesimo suscettivo di varj modi di essere, » di varie azioni, di varie passioni; ora una maniera di essere » non è suscettiva se nòn di varj gradi d' intensità, ma non » già di altre maniere di essere, e molto meno di azione e » passione, e di consapevolezza di sè. » [3] Ho già avvertito, come sia indegno di un filosofo leale e sincero l'esporre con parole sue proprie le dottrine e le ragioni degli avversarj, affibbiando loro spropositi che non hanno mai proferito, per poterli con facile vittoria impugnare. Ma a questo punto l'avvertenza torna più che mai necessaria. E qual è il panteista o lo scettico sì balordo, che ardisca enunciare quella proposizione nei termini, in cui la riferite e la combattete? Chi dice, che l'io fenomeno è un complesso di modi d'essere, o d'operare, non intende che questo complesso di modi esista senza aderire ad un io suggetto; o che l'io suggetto di questi modi

[1] L. FEUERBACH, *Essence du Christianisme*, ch. 1.
[2] Pag. 85.
[3] Pag. 86.

sia una sustanza nota e determinata, la quale aderisca ad un'altra sustanza indeterminata ed ignota: ciò che sarebbe una doppia contradizione troppo patente; sibbene intende, che l'io fenomeno ci è conosciuto, non nella sua essenza, ma ne' suoi modi d'essere e d'operare; onde quest'io suggetto di così varj modi d'essere e d'operare è per noi una sustanza di natura incognita, che può ben essere identica con la sustanza dell'infinito. Ora questo principio non può confutarsi altrimenti che determinando con argumenti dimostrativi e irrepugnabili, quale sia la sustanza dell'io, e quale l'essenza dell'infinito, e deducendone una formale opposizione tra l'uno e l'altro. Ma finchè voi non potete negare, che la sustanza dell'io sia un noumeno, e l'essenza dell'infinito un'incognita, tutte le vostre dimostrazioni si risolvono in sonore ciance. E per fermo, in tutto questo discorso voi non confutate lo scetticismo, ma battete l'aria e abbajate alla luna. L'*io non può essere un semplice modo di un altro essere* :[1] e chi lo nega? *La maniera di essere in se medesima è un nulla, e non ha realtà se non in quell'essere che esiste in quella certa maniera* :[2] e chi ne dubita? *La maniera di operare è un mero astratto; nella realtà non si danno se non esseri operanti* :[3] e chi ve 'l contrasta? Ma dunque? « Egli è adunque impossibile che l'io fenomeno sia » un modo di essere del noumeno, al qual modo aderiscano » come modi di modi, o modi di seconda mano, se così posso » esprimermi, i sentimenti, il pensiero, di cui io sono consa» pevole, e questa consapevolezza medesima. »[4] Sì, è impossibile ed assurda questa dottrina; ma questa dottrina è un vostro sogno, non è lo scetticismo. Voi provate, che i fenomeni dell'io implicano un suggetto a cui aderiscano, ossia che l'io suggetto de' fenomeni non è egli stesso un fenomeno, ma qualche cosa che suol chiamarsi una sustanza, nella quale tutti i fenomeni si realizzano; e va bene. Resta pur sempre a vedere che cosa sia questa sustanza ignota, che è il noumeno dell'io: ditelo, se il sapete. L'errore nasce dall'abuso delle

[1] Pag. 86.
[2] Ibid.
[3] Pag. 87.
[4] Ibid.

espressioni di *io fenomeno* ed *io noumeno*, quasi che fossero due suggetti distinti e determinati; laddove adoperandole rettamente per significare solo *il fenomeno* (le manifestazioni note) e *il noumeno* (la sustanza ignota) dell'io, sparisce ogni controsenso, e il principio dello scetticismo rimane intatto dai vostri colpi; giacchè voi vi siete sbracciato a confutare ciò, che lo scetticismo non ha mai imaginato, senza dire una sola parola di quello, ch'esso tiene per dottrina fondamentale.

Quantunque, no, non avete affatto taciuto; e su 'l finire della vostra lunga diceria toccate ancora questo punto per confutarlo: ma come? Con l' invincibile macchina della beatitudine: *i dolori e le imperfezioni* dell'io noumeno, se fosse identico con l'infinito, « non apparterebbero però meno all'infinito, » e non sarebbero meno efficaci a turbarne la beatitudine; » perchè in ultimo i modi, ed i modi de' modi appartengono » alla sustanza e la affettano. Perciò questa ipotesi non si può » ammettere, perchè noi abbiamo stabilito che all'infinito » appartiene la suprema beatitudine. »[1] Ora, siccome non avete stabilito questo principio con alcuna ragione, ma soltanto enunciato in termini contradittorj; così tutto questo argumento riesce a nulla; e l'ipotesi, che vi lusingate di abbattere, sta inconcussa.

Voi nondimeno proseguite: « Possiamo adunque conchiu» dere che l'io fenomeno, cioè quel principio che dice *io* penso, » *io* voglio, *io* soffro, ec. è un essere sussistente, una sustanza, » e che l' Io noumeno, ossia ciò che rimane occulto e fuori » della consapevolezza che ha di sè questa sustanza, non è una » nuova sustanza diversa dalla prima, ma è questa stessa con» siderata nella sua totalità, nell'intera sua esistenza, nell'in» tento e nel concetto dell' infinito che la produce, e nella sua » destinazione finale. »[2] Volete dire insomma, che noi abbiamo ragione, e voi torto. Ma perchè non dirlo, senza tanti arzigogoli, in buona lingua commune? Ed in vero, qual è il ragionamento, che noi vi opponiamo? È questo: l'intima natura dell'io non si conosce; dunque non si può nemmeno provare, ch'egli sia realmente una sustanza, o una certa sustanza. E il

[1] Pag. 88.
[2] Pag. 88.

vostro ragionamento qual è? Eccolo: non si conosce l'intima natura dell'io; dunque l'io è una sustanza, e una tale sustanza. L'antecedente è lo stesso; e oltre il testo citato, voi seguite buona pezza ad amplificarlo, perchè non ci sia luogo a dubio veruno. Ma è diversa la conclusione, che ne deduciamo; poichè nella nostra lingua ignorare significa non sapere, nella vostra vale conoscere. Sbrighiamoci però da questo equivoco della sustanza, nuova edizione di quell' altro della realtà. Io vi domando: che cosa dunque intendete per sustanza dell'io? Intendete un *suggetto logico*, a cui si riferiscono, e in cui si unificano tutte le sue modificazioni? E allora siete da capo *nel paese* della *realtà non-reale*, cioè nei nostri dominj; e nessuno di noi vi contrasterà, che l'io sia una sustanza. O vero intendete un' *entità sussistente* in sè e per sè, di cui s'abbia qualche notizia indipendentemente dalle sue modificazioni? E allora tornate *nel paese* della *realtà reale*, cioè nella regione de' vostri sogni; e noi non vi concederemo giammai, che l'io sia una sustanza, finchè non vi risolviate a provarcelo *in su'l serio*. Perciocchè quest' io, che voi fate testimonio e giudice in causa propria, non è altro insomma che la coscienza o l'intimo senso; cioè, non la sustanza, ma una facultà, uno stato, un atto, un attributo, una modificazione infine, oltre della quale ogni osservazione, ogni esperienza dell'io come sustanza diviene impossibile.[1] È dunque impossibile altresì il dedurre l'elemento ignoto dell'io dalle sue modificazioni, o la sua differenza dall'infinito.

Anzi ben più che qualunque panteista, voi in virtù de' vostri stessi principj siete costretto ad ammettere l'identità sustanziale dell'io con l'infinito. Che cos'è l'infinito, nella vostra filosofia? Esso *non è un essere, ma è l'essere in sè, puro e scevro da limiti,*[2] *è tutto quel che si può essere, esaurisce tutta la possibilità di essere.*[3] Dunque, siccome già mi occorse di avvertire, fuori dell'essere dell'infinito non può darsi, nè concepirsi alcun essere. Se dunque l'io fosse un essere distinto dall'infinito, l'infinito avrebbe un limite nell'io; non sarebbe

[1] KANT, *Critique de la raison pure*, vol. 2, liv. 2, ch. 1.
[2] Pag. 48.
[3] Pag. 51.

tutto quel che si può essere, perchè non sarebbe l'io; non esaurirebbe tutta la possibilità di essere, perchè l'essere dell'io non sarebbe il suo. Dunque l'io non può non essere identico sustanzialmente con l'infinito; dunque l'unica sustanza possibile, nel vostro sistema, è l'infinito. Tal è il risultato ultimo di questa discussione.

Succede ora l'altra, in cui si ricerca « se fra il finito e » l'infinito si possa ammettere la relazione di assoluta indipen- » denza, o per dir meglio l'assenza d'ogni relazione fra l'uno » e l'altro. »[1] Il ragionamento, che qui avete fatto, merita di essere riferito come un modello de' controsensi, a cui vi trovate fatalmente condannato in grazia del vostro sistema : « L'in- » finito essendo tutto ciò che si può essere, cioè effettuando » in sè tutte le possibili entità sollevate alla suprema potenza, » ed unificate nella sua essenza, ne segue che nessuna cosa » può esistere senza avere in sè qualche cosa dell'infinito, » senza avere con esso qualche similitudine almen remota. »[2] Lasciamo stare quel *sollevamento alla suprema potenza:* perchè se indica una mutazione di natura e d'essenza nelle entità, che s'effettuano nell'infinito, tutto il discorso è un paralogismo; mentre si parla nell'antecedente d'una cosa, e nel conseguente di un'altra: se poi non accenna ad un cambiamento di natura e d'essenza, quella clausula è un impaccio inutile; e qualunque sia il grado o la *potenza* dell'entità, l'argumento non ne riceve alterazione veruna. Ora questo argumento, preso in tutto il rigore de' termini, che cosa prova? Prova, che:

1° l'unico ente possibile è l'infinito; perchè essendo egli *tutto ciò che si può essere*, o *effettuando in sè tutte le possibili realtà*, egli è tutto, e fuori di lui non havvi cosa veruna possibile, mentre fuori dell'essere non può darsi che non essere; fuori d'ogni realtà possibile non può darsi che il nulla;

2° possono esistere tuttavia più enti infiniti; perchè possono esistere più enti, che *abbiano in sè qualche cosa dell'infinito:* e siccome l'infinito è atto puro e semplicissimo, l'ente che ha in sè qualche cosa dell'infinito, ha in sè necessariamente tutto l'essere dell'infinito, ed è anch'esso infinito;

[1] Pag. 89.
[2] Ibid.

3° nessun ente infinito può esistere; perchè si possono concepire più enti, che *abbiano con l'infinito qualche similitudine*; e la similitudine con l'infinito implicando medesimezza di attributi e proprietà con lui, codesti enti simili all'infinito avrebbero qualche attributo o proprietà dell'infinito, cioè sarebbero tutti infiniti, ossia nessuno di essi potrebbe dirsi infinito.

Andiamo innanzi: « Se adunque il finito esiste, esso deve » avere in qualche grado alcuna delle entità che si trovano in » grado eminente nell'infinito; deve avere con esso qualche » similitudine. »[1] Ma l'infinito è *puro essere*, *nient' altro che essere*, *tutto atto e puro atto:*[2] dunque è assurdo il dire, che nell'infinito *si trovino più entità*, qualunque sia il loro *grado* e la loro *potenza*. Inoltre un finito che avesse in sè *alcuna delle entità che si trovano nell' infinito*, sarebbe un finito non-finito, cioè un finito infinito, perchè avrebbe qualche entità infinita: dunque repugna il dire, che un finito *debba avere alcuna entità* dell'infinito. Così repugna egualmente l'asserire che il finito *debba avere qualche similitudine* con l'infinito; poichè, ripetiamolo, un ente simile all'infinito non potrebb'essere altro che infinito; o piuttosto l'infinito diverrebbe un genere, sotto di cui si comprenderebbe una turba svariatissima d'infiniti; ed ogni *io*, anzi ogni ente sarebbe un infinito.

Andiamo innanzi ancora: « Dunque (il finito) è conoscibile dall'infinito, poichè l'infinito conoscendo sè stesso, può » conoscere tutto ciò che è simile a sè, ciò che è solo in tanto, » in quanto che a lui simiglia. »[3] Ma siccome è manifesto, che nulla può dirsi simigliante all'infinito; così è pur evidente, che il finito non è conoscibile dall'infinito: poichè per una parte l'infinito non può conoscere altro che *sè stesso*, e *ciò che a lui simiglia*, e per l'altra, il finito non è l'infinito, nè gli simiglia.

Posto il principio, séguita l'applicazione; e l'una è degna dell'altro: « Ora nell'infinito nulla è in potenza, ma tutto » in atto, talchè egli è detto dagli scolastici *actus purus*, cioè

[1] Pag. 89.
[2] Pag. 48 e 51.
[3] Pag. 89.

» nel senso originario di questa frase, atto scevro da ogni
» potenzialità. Dunque tutto ciò che è da lui conoscibile, ne
» è realmente conosciuto; e perciò il finito è realmente cono-
» sciuto dall'infinito. »[1] Raddrizziamo codesto intruso *e perciò*, e il rimanente può andar co' suoi piedi; e perciò il finito non è punto conosciuto dall'infinito, perchè non è punto conoscibile da lui.

« Ma l'infinito non può conoscere se non sè stesso, e ciò
» che egli fa. Dunque se egli non è identico sustanzialmente
» col finito, e tuttavia conosce il finito, non può conoscerlo
» in altra guisa che facendolo. »[2] Ora, secondo le vostre dottrine, l'infinito non può far nulla; perchè non distinguendosi in lui l'atto dalla potenza, nè la potenza dall'essenza, qualunque atto dell'infinito sarebbe sempre identico con l'essenza stessa dell'infinito: dunque non potrebbe mai estrinsecarsi in un finito. E posto eziandio che quell'atto si estrinsecasse in un finito, ei verrebbe a distruggere la propria essenza dell'infinito, ponendogli un limite in quell'ente finito che non è lui; e togliendogli così il carattere fondamentale dell'infinitudine, che è l'esclusione assoluta di un limite quale che sia. Dunque, poichè l'infinito non può far nulla, ei non può nè meno conoscere nulla fuori di sè; e poichè non è identico co 'l finito, il finito non può essere nè fatto, nè conosciuto da lui.

Coraggio! Ancora un po' di pazienza! Tocchiamo oggimai la fine di questo orribile gioco di parole: « Questo (il finito) in-
» tanto è solamente, in quanto è conosciuto e fatto dall'infinito;
» talchè ben lungi dall'esserne affatto indipendente, ne dipende
» assolutamente, e in tutto ciò che ha di reale e di positivo. »[3] E vuol dire, che il finito è nulla; perchè non potendo essere fatto dall'infinito, come già si è veduto, non può essere da lui conosciuto; e non potendo essere conosciuto dall'infinito, egli non può esistere in alcuna maniera, poichè non potrebb'essere se non in quanto fosse conosciuto da lui. Essendo adunque il finito un bel nulla, ei non ha alcun che di reale e di positivo; onde non può dirsi nè dipendente, nè indipendente dall'infinito.

[1] Pag. 89-90
[2] Pag. 90.
[3] Pag. 90.

Ci siamo intesi finalmente! Ma il gusto scientifico del dogmatismo, diciamolo ad onore e gloria sua, è veramente originale! Dimostrare, per lui, si è mettere le conseguenze in urto con le premesse, e stabilire la repugnanza tra i principj e le conclusioni. Ora con un sistema, che professa una logica sì potente, la facenda è assai più seria di quel che a prima giunta apparisce; perocchè non basta combattere direttamente o i principj o le conclusioni, ma conviene di continuo impugnare li uni co 'l braccio delle altre, nè v' ha tregua possibile finchè queste o quelli si reggono in piedi.

Vi resta solo « a chiarire ancor meglio il concetto di » questa dipendenza, »[1] che voi ponete fra il finito e l' infinito. Lo schiarimento procede così: « La dipendenza del fini- » to, ossia dell' io, dall' infinito si può pensare in tre maniere:

1º » Si può supporre che il finito dipenda solo nella sua » maniera di essere, cioè riceva dall' infinito la forma, avendo » da sè la propria sustanza. »[2] E questa ipotesi l' escludete; nè io mi trattengo a criticare il vostro ragionamento, perchè dopo le osservazioni già fatte parmi di dover risparmiare questo fastidio a me ed a voi. È solo da notare, che nell' ipotesi voi dichiarate espressamente di considerare per *finito* unicamente *l' io*, e poi nella confutazione, che ce ne date, si parla sempre di *materia* e *forma*, di *materia informe*, e di *forma della materia*.[3] Voi entrate dunque in un mondo nuovo, senza pure farcene avvisati? Per quale uscio o fessura siete voi passato? Che cosa intendete per materia? Che cosa per forma? E la materia dell' io e la sua forma che cosa sono?

2º « Si può supporre che il finito dipenda dall'infinito per » l' esistenza, ma non per la maniera di esistere, cioè che sia » fatto esistere dall' infinito, ma non determinato da esso ad » esistere in questo piuttostochè in quel modo. »[4] E anche questa ipotesi vien esclusa da voi, ma sempre con la enigmatica ragione di *materia prima*, di *materia informe*, di *forma* e d' *atto della materia*; e sempre a proposito dell' io, e senza

[1] Pag. 90.
[2] Ibid.
[3] Pag. 91.
[4] Pag. 90-91.

degnarvi mai di rivelarci a quale regno della natura, o a quale specie di sogni appartenga questa *materia prima* con la *materia seconda*, che di necessità ci dev'essere in qualche luogo.

3° « Finalmente si può supporre, che il finito dipenda » dall'infinito sotto entrambi i rispetti, cioè nella sua esi- » stenza, e nella sua maniera di essere e di operare. »[1] E questa ipotesi non ha mestieri di prova per essere convertita in teorema. Escluse le altre due con l'argumento ineluttabile della materia e della forma, egli è più che evidente, che *dobbiamo quindi attenerci alla terza.*[2] Buona o cattiva, chiara od oscura, intelligibile o contradittoria, non importa: un *quindi* è tutta la dimostrazione, che vi compiacete di profferirne. Ma pure si tratta del problema più arduo ed importante, in cui possa travagliarsi l'ontologia; problema che fu in ogni tempo la disperazione de' filosofi e della filosofia: non importa: il *quindi* ne dice abbastanza, e non havvi difficultà, ch'esso non risolva maravigliosamente. Sicchè il principio è stabilito: passiamo alle conseguenze e alle applicazioni.

« Esso (il finito) adunque incominciò ad esistere dal nulla » in virtù di un atto d'amore liberissimo dell'infinito. »[3] Io dubito, che un volume intiero basti a rilevare tutte le assurdità di questa proposizione; e mi stupisce la franchezza incredibile, con cui vi piacque di lanciarla in mezzo, quasi che fosse la verità più chiara e manifesta. Per ora toccherò i punti principali; chè nella lettera seguente occorrerà di parlarne ancora. Adunque, poichè *il finito incominciò ad esistere in virtù di un atto dell'infinito*, o quest'atto dell'infinito è eterno com'esso, o no. Se è eterno, dunque il finito è anch'esso eterno: ed è falso che abbia incominciato ad esistere. Se non è eterno, dunque v'è nell'infinito distinzione e successione di atti: ed è falso ch'egli sia immutabile, semplicissimo, atto puro, scevro di ogni potenzialità, ed assoluto.

Inoltre, poichè *il finito incominciò ad esistere dal nulla*, o la sua esistenza aggiunse una nuova quantità di essere all'essere preesistente, o no. Se l'aggiunse, dunque prima del-

[1] Pag. 91.
[2] Pag. 92.
[3] Ibid.

l'esistenza del finito l'infinito non era tutto l'essere, non esauriva tutta la possibilità di essere, non era infinito; perchè l'essere era suscettibile di un aumento. Se non l'aggiunse, dunque il finito non è un essere, è un mero non-essere, un nulla; perchè la quantità dell'essere era la stessa così avanti, come dopo della sua esistenza.

Di più, se *il finito incominciò ad esistere in virtù di un atto dell' infinito*, quest' atto dell' infinito non può essere identico con la sua essenza, perchè agisce fuori di lei, e produce qualche cosa che non è lei. Dunque c'è nell' infinito un atto, che si distingue dalla sua essenza; ed è falso che nell' infinito non siavi distinzione fra l'atto, la potenza, e l'essenza.

Ancora, se *il finito incominciò ad esistere in virtù di un atto dell' infinito*, ne segue che l'infinito stesso prima di aver dato l'esistenza al finito non era causa, e poscia lo fu; dunque egli *diventò* causa: ed è falso che nell' infinito non si possa *ammettere alcuna esplicazione*, o *progresso*, o *miglioramento*, *nè in generale alcun diventare*. Perciocchè o egli fu sempre causa, e allora il finito sarebbe eterno; o non fu sempre causa, e allora lo *è diventato.*

Quest' atto medesimo dell' infinito è poi assurdo e impossibile per sè stesso. Ogni atto è un rapporto; e ogni rapporto implica due termini. Non havvi dunque azione possibile, senza un suggetto che la facia, e un oggetto in cui si compia. Tal è la legge di causalità, legge che esprime insieme un principio logico e una induzione sperimentale.[1] Ora, applicando questa legge universale e assoluta all' infinito, ne risulta evidentemente ch' egli non può essere causa, perchè alla sua azione manca un termine essenziale, l'oggetto. Quest' oggetto non può essere nè fuori di lui, perchè fuori di lui non havvi ancora che il nulla, e il nulla non può farsi oggetto di nulla; nè in lui, perchè la sua essenza è semplicissima ed una, e non contiene in sè verun elemento costitutivo degli enti finiti. Dunque l'atto causativo dell' infinito è impossibile e assurdo.

E voi stesso avete cura di avvertirci, che « con questa » espressione, *cominciare dal nulla*, non si vuole intendere se » non la negazione di una materia primitiva, di cui sia fatto il

[1] CH. LEMAIRE, *Initiation à la philosophie de la liberté*, liv. 1, ch. 4.

» finito. Non si deve per conseguenza imaginare il nulla come » materia, su cui si eserciti l'azion creativa, o come una po» tenza che venga attuata da Dio. »[1] Così voi ci togliete ogni dubio: nell'atto causativo dell'infinito non si può ammettere oggetto preesistente d'alcuna sorte, cioè manca in esso un termine essenziale di ogni azione. Dunque il suo atto non può stabilire un rapporto, perchè non ci rimane altro che il suggetto; e la ragione, la legge, la possibilità dell'atto non è più. Laonde il vostro infinito vien condannato da voi medesimo ad un'assoluta impotenza, ad una eterna sterilità.

Da ultimo, poichè l'*atto*, onde l'infinito crea il finito, è *un atto di amore*, e ogni atto di amore implica un oggetto amato: o questo amore ha per oggetto l'infinito stesso, o no. L'oggetto dell'amore creativo è lo stesso infinito? Dunque, da un lato l'infinito crea sè stesso, perchè *incomincia ad esistere dal nulla* in virtù di un atto suo proprio, cioè esiste e non esiste nello stesso tempo; e dall'altro, la creazione del finito è impossibile, perchè nell'atto creativo si ha un suggetto amante che è infinito, un oggetto amato che è pure infinito; e la relazione fra due termini infiniti non può essere cosa finita. O l'oggetto dell'amore creativo non è lo stesso infinito? Dunque o è il nulla, o un ente finito. Il nulla, no; perchè repugna, e voi stesso l'escludete. Un finito, nemmeno; perchè prima di essere creato, esisterebbe, cioè anch'egli esisterebbe e non esisterebbe nello stesso tempo; non esisterebbe, perchè con quell'atto stesso d'amore *incomincia ad esistere dal nulla;* esisterebbe, perchè sarebbe desso l'oggetto di quello stesso atto d'amore.

Del *liberissimo* ragioneremo più innanzi. Ecco pertanto a che si riduce la gran teorica della creazione, che voi con tanta sicurezza avete costruito: ad un ammasso spaventevole di contradizioni. Che magnifico spettacolo è mai la creazione del dogmatismo![2] — Ma è pur così fatta la creazione della teolo-

[1] Pag. 92.

[2] Non si creda che solo i razionalisti, gli umanisti, e gli scettici rigettino come inconcludente e sofistica ogni dimostrazione del dogma cristiano della creazione. I più fra i dottori cattolici riconoscono, che la creazione è una verità rivelata, non un principio scientifico; e il catolicissimo filoso-

gia. — Ah! lo so bene; ma la teologia crede, non ragiona; e collocandosi fuori d' ogni esperienza possibile, risolve il problema dell' origine degli enti con imporre alla fede un fatto miracoloso, cioè un mito tradizionale. Ora la filosofia dogmatica non avrà, spero, la ridicola temerità di dettare simboli di fede in nome di Dio. Essa dunque non può attribuire all' infinito l' azione se non a quel modo che gli ha attribuito la vita, l' intelligenza, e l' amore, cioè co 'l metodo dell' esperienza e dell' induzione, argumentando le proprietà dell' infinito da quelle del finito. Ma stando a questo processo, come mai la ragione potrebbe concepire la creazione d' una sustanza qualunque per via d' un semplice atto d' amore dell' infinito? La volontà umana è un modo di attività, che si esercita e dentro e fuori dell' uomo: essa modifica e muove ciò che è; essa opera su li enti; ma non produce alcun ente. Però il fatto della creazione d' una sustanza in virtù di un atto della volontà umana trascende i limiti d' ogni esperienza possibile. La più potente fra le volontà umane non ha mai potuto creare un atomo solo. Egli è dunque impossibile dalla natura degli atti della volontà umana e de' suoi effetti sperimentali indurre il fatto della creazione delle sustanze per un atto dell' ente semplicissimo ed uno. Per dimostrare quest' atto miracoloso, voi, dopo avere

fo, che ho già altrove citato, ne' suoi *Schiarimenti scientifici sul dogma della creazione* ragiona espressamente così: « Tutta la virtù apprensiva dell'uomo è ripartita in questi tre capi: apprensione intellettiva, apprensione » sensitiva, e la parola, ch'io chiamo l'apprensione mista; e suddividendo la » prima in mediata e immediata, cioè d'evidenza, avremo quattro sorte » d' apprensioni nell' uomo. Cercando adunque quale di queste abbia la » prerogativa di somministrare al principio di creazione il suo primo e radicale valore scientifico, si trova manifestamente che

» *a*) l'apprensione sensitiva è inetta di sua natura, come quella che non » può avere per objetto l' idea nè il vero:

» *b*) la intellettiva mediata o deduttiva non serve, come ho inteso di » spiegare precedentemente:

» *c*) la intellettiva immediata neppure, perchè essa va piuttosto addietro che innanzi all' applicazione scientifica di detto principio; e anche » senza ciò una tale evidenza non essendo naturale, non può qui contar » nulla. Dunque o il principio di creazione tiene il suo valore scientifico » senza essere autenticato da nessuna apprensione, il che è contro natura » e peggio; o convien dire ch' esso in questa parte è autenticato dalla parola, cioè dalla tradizione cattolica. » (§ XI, pag. 103-104)

stabilito la natura del vostro Dio su la pretesa rassimiglianza fra l'uomo e lui, siete costretto a porre una diversità fra la potenza di questi due enti. Ma posto appena che la volontà umana non possa fare in piccolo ciò che Dio fa in grande, a voi è chiusa ogni via per procedere dall'uomo a Dio; l'analogia fra l'uno e l'altro è distrutta; e il filo dell'induzione, a cui sta sospesa tutta la vostra teorica, è rotto. Rotto questo filo, voi cadete per necessità nella teologia; e poichè non vi è dato dimostrare la creazione co' processi razionali della vostra scienza, ne fate insomma un articolo di fede, e la credete. Il dogma dunque, che copre del suo velo misterioso ogni assurdità e contradizione, è insieme il principio e il termine, la culla e la tomba della vostra filosofia.[1]

E ben ce'l conferma quello, che voi soggiungete a determinare meglio il vostro concetto: « Tutto quello che si può » dir di più chiaro su questo punto, riducesi a dire che il » finito non ha in sè alcuna necessità di esistere, e che perciò » esso esiste in virtù di un atto libero dell'infinito. »[2] Qui voi ci mutate le carte in mano; e dite cosa, che ogni buon panteista, salvo sempre quell'intrusione del *libero* (di cui mi riserbo a discorrere appresso), non ha difficultà veruna ad accettare. Se vi basta dire che il finito *non ha in sè alcuna necessità di esistere*, e perciò esiste in virtù dell'infinito; voi siete d'accordo co'l panteismo. Ma dianzi questa dottrina non vi bastava, e traeste fuori quell'*incomincia ad esistere*, che è una fontana inesausta di assurdità. Resta dunque a vedere, se in queste parole avete voluto fare una implicita ritrattazione del vostro sistema, o se piuttosto le tenete per sinonime delle prime; giacchè nel primo caso vi faremo plauso, e nel secondo vi replicheremo li argumenti sovresposti.

Intanto voi seguitate: « Iddio è, cioè pone sè stesso e pone » il finito. »[3] Ecco un *cioè*, che nella corona del dogmatismo dee brillare come uno de' più preziosi giojelli. Ora siamo avvertiti; questa proposizione, *Iddio è*, si converte logicamente

[1] Ch. Lemaire, *Du panthéisme et de la liberté*, art. 1. (*Revue indépendante*, vol. 22.)
[2] Pag. 92.
[3] Ibid.

con quest' altra: *Iddio pone sè stesso.* Ma questa seconda proposizione è un assurdo; dunque è un assurdo anche la prima. E per verità, dato che *Dio pone sè stesso*, ne segue che Dio esiste ad un tempo e non esiste: esiste, perchè *ponendosi* agisce, e l'azione implica l'esistenza dell' agente; non esiste, perchè *vien posto*, e l'atto stesso di porre una cosa presuppone la non-esistenza di lei; altrimenti si porrebbe ciò che già è, ossia non si porrebbe nulla. Dunque la vostra dottrina riesce a questa formula stupenda e affatto nuova: Iddio è, perchè non è; o in altri termini più rigorosi: Iddio è, vuol dire: Iddio non è.

« L' uno e l' altro di questi atti è a noi incomprensibile, » ma innegabile. »[1] Se *a noi* significa proprio *a voi*, non avrei nulla a ridire. È possibile, che voi non vi sentiate il coraggio e la forza di negare que' due atti; perchè esaminandoli ad occhi chiusi, non sapete conchiuderne altro che questo solo, di non poterli comprendere. Ma noi, che non siamo voi, non abbiamo tanta modestia o tanta paura: fissiamo ben li occhi adosso a quelli atti, li studiamo, li scrutiamo per ogni verso; e al vederne scaturire una processione lunga lunga di contradizioni e di controsensi, noi faciamo un passo più avanti che voi: e in luogo di ammetterli benchè incomprensibili, li rigettiamo perchè assurdi. Volete che noi altresì li dichiariamo, come voi fate, innegabili? Ebbene, liberateli prima da quella generazione sterminata di antinomie, che sotto li occhi nostri han partorito, e poi vedremo.

« In Dio tutto è liberissimo, anche la sua esistenza; Dio » esiste perchè vuole esistere. »[2] Cotesto Dio dall' *esistenza liberissima*, non so come potrà piacere ai vostri confratelli in filosofia e in teologia, i quali da più secoli professano unanimemente la dottrina, o piuttosto il dogma, che Dio è l' *ente necessario.* Ma che dico de' vostri confratelli? Voi stesso a tempi migliori avete sostenuto, che l' infinito *è anche necessario*, intendendo appunto per necessario *ciò la cui non-realtà è impossibile.*[3] E quà invece mi giurate, che l' *esistenza* sua è *liberis-*

[1] Pag. 92.
[2] Pag. 92-93.
[3] Pag. 48.

sima. Ma insomma il dogmatismo è una filosofia o una comedia? Perocchè il dubio diventa oggimai troppo grave e prudente. Se Dio è un ente, la cui non-realtà è impossibile, la sua esistenza è necessaria e assoluta; ed è un assurdo intitolarla libera, non che liberissima. Se poi Dio è un ente, la cui esistenza è liberissima, la sua non-realtà è sempre possibile; ed è assurdo chiamarla in un senso qualunque impossibile. Carattere essenziale del necessario è l'impossibilità della sua non-esistenza, cioè l'assolutezza; come è carattere essenziale del libero la possibilità della sua non-esistenza, cioè la contingenza. Quindi necessario e libero, assoluto e contingente, sono termini formalmente contradittorj, l'uno de'quali esclude l'altro suo correlativo in virtù della propria essenza di ciascuno; talchè necessario vuol dire non-libero, e libero vuol dire non-necessario, come assoluto vale non-contingente, e contingente vale non-assoluto. E voi pretendete, ch'io mandi giù di buona voglia portenti di tanto calibro? Pretendete, ch'io riconosca per Dio un ente di così favolosa natura, che sia tutto insieme necessario e libero, assoluto e contingente?

Del resto le parole che seguono, mi han tutta l'aria di una pia facezia, non di un argumento filosofico: « Dio esiste » perchè vuole esistere; e l'esser egli contento della sua esi» stenza, come lo è certamente, poichè è beato, non riducesi » già come per l'io ad accettare, ad approvare la propria esi» stenza, e ad acconsentirvi; giacchè in Dio l'accettare, l'ap» provare, l'acconsentire, il permettere è un fare efficacis» simo. »[1] Voi dunque avete la bontà di assicurarci, che Dio non vorrà ancora morire, e continuerà a *fare* la propria esistenza; poichè a voi è noto, ch'egli della sua esistenza è contentissimo. Grazie della fausta novella, che ci annunziate! Ma è un rimedio troppo insufficiente e tardivo al colpo mortale, che avete dato all'esistenza del vostro Dio. Il quale, perchè esiste? Perchè vuole esistere. E vuole esistere perchè? Perchè è contento della sua esistenza. E ne è contento, perchè è desso stesso che *fa* la sua esistenza; e la fa perchè è liberissimo di *farla*. Se dunque egli è libero di porre la propria esistenza, non v'ha ragione alcuna possibile a provare, ch'egli segui-

[1] Pag. 93.

terà tuttavia ad esistere; perciocchè la ragione, che provasse la perpetuità della sua esistenza, proverebbe insieme ch' egli *deve* continuare a porre la propria esistenza, cioè che non può cessare dal porla, e quindi che non è libero di porla. Oh! buon per noi, che quest'idea non s'è mai affacciata alla mente dei teologi e dei predicatori; chè altrimenti, chi sa mai quanti tridui, novene, esercizj, missioni, processioni avrebbero intimato per supplicare Dio ad avere pietà dell' universo, e a non voler cessare mai dal porre o fare la propria esistenza! E per verità, un pericolo più grave ed imminente non potrebbe sovrastare alle creature tutte del mondo. Figuratevi, se un bel giorno Iddio o per fastidio della vita, o per capriccio, o solo per mostrare a tutti l' increduli, ch' egli è liberissimo, come insegna egregiamente la filosofia dogmatica, non volesse più *fare* o porre la propria esistenza: misericordia! Che orrore! Che abisso universale! Che finimondo! Eppure questo pericolo è inevitabile, fatale; poichè, da una parte voi ne accertate, che Dio è liberissimo di esistere; e dall'altra non potete provarci, ch' egli debba voler esistere per sempre. Affè, ella è questa una medicina singolare per guarire li uomini dallo scetticismo!

Tacio delle orribili conseguenze, a cui sarebbe condutta la morale, se accettasse mai dalla vostra ontologia il principio, che *in Dio* perfino *il permettere è un fare* efficacissimo; e se movendo da esso, stabilisse che siccome le creature non possono far nulla senza la permissione di Dio, così tutte le azioni di tutte le creature sono azioni di Dio. Non posso credere, che voi abbiate proferito questa enormità avvertentemente; poichè ho assai miglior opinione e del vostro ingegno e del vostro cuore. Certo, la pia malignità di un teologo avrebbe qui assai buon gioco contro di voi; e potrebbe valersi delle vostre parole per girare un processo formidabile alla vostra filosofia. Ma io non amo l' officio di pedante e di censore; e mi contento di farvi avvertire così l' errore, in cui siete caduto; come il pericolo, che vi sovrasta. Tocca a voi di correre al riparo e dell' uno e dell' altro.

Veniamo alla conclusione: « Si deve adunque ammettere » un primo atto spontaneo con cui Dio pone sè stesso, ed in

» quest' atto ineffabile con cui Dio si pone, si pensa, si ama,
» e si bea di sè stesso, consiste la vita divina; ed un secondo
» atto, con cui Dio liberamente e per pura bontà pone il fini-
» to. »[1] Con queste parole voi dunque rinegate la base stessa di tutta la vostra teorica dell' infinito. La quale gli attribuiva un' *assoluta semplicità*, e lo riguardava come *tutto atto*, *e puro atto*, senza *neppure l' apparenza di alcuna esplicazione* o *progresso:*[2] dottrina che esclude formalmente qualunque concetto di moltiplicità e successione di atti, foss' anche meramente logica o metafisica; poichè una moltiplicità di atti importa una distinzione fra atto e atto; e questa distinzione ne implica un' altra fra li atti e la potenza: dunque presuppone nell' ente una potenzialità, e rovescia da capo a fondo tutto il vostro sistema. Così con la vostra *costruzione dell' opera divina* voi avete a poco a poco spogliato il vostro Dio de' suoi principali attributi, e ridotto a non esser altro che la *reale* personificazione dell' assurdo!

[1] Pag. 93.
[2] Pag. 94.

LETTERA NONA.

CONDIZIONI DELL' ATTO CREATIVO.

SOMMARIO.

Ancor una questione già stata discussa. — Bertini afferma che la creazione è libera provando che è necessaria. — Critica degli *Appunti di Filosofia morale*. — Un Dio che fa all' amore e tiene conversazione co 'l nulla. — Un nuovo popolo di Dei. — Contradizioni di Bertini. — Insegna che Dio crea sè stesso. — Non riporta fedelmente le ragioni de' panteisti. — Sentenza che pronuncia contro la sua filosofia. — Un' altra objezione *grave* davvero. — Assurdità della risposta — Abuso de' concetti d' amore e di bontà. — Dilemma contro dilemma. — Colpo di grazia dato all' esistenza di Dio ed alla creazione. — Sarebbe tempo che la filosofia scuotesse il giogo di Roma e rinunciasse alle favole del teismo. — Assennate riflessioni di A. Maury. — Se l' atto creativo sia fuori del tempo. — Quattro contradizioni in una linea. — La creazione è eterna. — Le creature son nulla. — L' atto creativo annienta l' opera sua ad ogni istante. — Esplicita professione di panteismo.

Signore,

La parte principale del capitolo nono versa nel provare la libertà della creazione: principio che avevate già asserito e ripetuto su mille toni, e sotto mille forme nel capo antecedente. Parmi questo un altro indizio certo, che nella filosofia dogmatica il metodo risponde degnamente alla dottrina; e come l' una è poco ragionevole, così l' altro non è molto sensato. Se il teorema della libertà dell' atto creativo abbisognava veramente di una dimostrazione, e questa dimostrazione è assai difficile ed intricata, stando pure al saggio che voi stesso ne date; con qual diritto potevate voi adoperare questo teorema anticipatamente senza addurne le prove? E se credevate averlo già provato, perchè sciupare un altro capitolo a dimostrare il dimostrato? Ma tanto disordine e scompiglio di procedimento si potrebbe tollerare di leggieri, quando avesse un compenso nella sodezza de' principj e nella forza degli argu-

menti, considerati in particolare. La critica vi dirà bentosto, se almeno questo compenso ci sia.

La prima ricerca, che voi imprendete, si è: « Se Dio » crei necessariamente e ciecamente, oppure liberamente e » con intelligenza. »[1] E rispondete così: « Un essere dicesi » operare necessariamente, quando la sua operazione è una » conseguenza inevitabile della sua natura, quando cioè » esso fa quel che fa, perchè è quel che è. »[2] Il principio è verissimo; resta da farne l' applicazione. E l' applicazione trovasi già bella e fatta da voi medesimo in quelle parole: « L' infinito È semplicemente, e il suo modo di essere non si » distingue dal suo essere. La sua essenza non solo inchiude » la sua esistenza, ma è la sua stessa esistenza; talchè alle » domande, se l' infinito sia, come sia, come OPERI, si sod» disfa con questa sola risposta: egli è. »[3] Traduciamo questa dottrina in una proposizione, e suona così: Dio fa quel che fa, perchè è quel che è. Abbiamo dunque dalla vostra bocca le due premesse del sillogismo: la conseguenza ne discende da sè. Opera necessariamente un essere che fa quel che fa, perchè è quel che è; ma Dio è un essere, che fa quel che fa, perchè è quel che è; dunque Dio opera necessariamente. Ora la creazione è opera di Dio; dunque è necessaria. Ecco una dimostrazione, che val meglio di quante ne avete profferito. Peccato che non l' abbiate data in forma voi stesso, e vi siate contentato di porre la minore del sillogismo a pag. 41, e la maggiore a pag. 94, dimenticandovi di registrarne in qualche altra pagina la conseguenza! Ad ogni modo il merito è tutto vostro; e io vi sono ben grato di avermi fornito un argumento così bello, calzante, evidentissimo, ch' io forse non avrei trovato a gran pezza l' equivalente.

Quindi non so capire, come stabiliti que' principj, che dimostrano la necessità assoluta di qualunque atto divino, voi andiate ora in cerca di ragioni per provare che l' atto creativo è liberissimo. Tanto più, che quei principj non ammettono replica e sono irrefragabili; laddove queste ragioni appajono

[1] Pag. 94.
[2] Ibid.
[3] Pag. 41.

così deboli e sdrucite, che è una miseria a riguardarle. E' si riducono al ragionamento seguente: « Ogni necessaria opera» zione è una esplicazione della natura dell'essere operante, » è una attuazione di qualche sua potenza, in grazia della » quale esso acquista un nuovo grado di essere.... Ogni opera» zion necessaria adunque è 1° una mutazione: 2° un pro» gresso dell'essere operante. Ora noi abbiamo provato, che » Dio come ente infinito e beato è immutabile, e non può » ricevere alcun incremento di perfezione e di beatitudine. »[1] Quanto all'essere beato, avete provato men che nulla; ed a quest'ora ne sarete convinto voi pure: quanto poi all'essere infinito ed immutabile, questa è anzi la ragione capitale, onde vi ho dimostrato che la creazione deve reputarsi o impossibile, o necessaria. Conviene adunque rovesciare la vostra conseguenza; e invece di dedurre che Dio « non può andar sug» getto ad alcuna necessità di operare e di creare; »[2] conchiuderete da qui avanti, che Dio non può assolutamente operare o creare, se non in virtù di un atto necessario: e in luogo di affermare, che « egli non ha bisogno di creare il mondo per » diventare più Dio di quel che è, »[3] terrete per fermo, che Dio non sarebbe più Dio, se potesse mai con un atto libero far cominciar ad esistere dal nulla un solo minimo ente finito: e da ultimo, anziché terminare la vostra dimostrazione con questo sproposito, che « il suo atto creativo è liberissimo; »[4] la suggellerete con questa luminosa verità, che l'atto creativo è necessarissimo.[5]

[1] Pag 94.
[2] Pag. 95.
[3] Ibid.
[4] Ibid.
[5] Il compilatore degli *Appunti di Filosofia morale*, che vennero alla luce in Genova nel 1852, ha dovuto, per conformarsi al programma officiale, discutere e dimostrare questo stesso teorema della libertà degli atti divini. E lo ha fatto con duo argumenti, che provano... nulla! Il primo, tolto ad imprestito da Secrétan, consiste nel seguente dilemma: *Li atti di questa causa* (prima, infinita) o *sono atti liberi*, o *procedono da una necessità intrinseca a questa causa. Qui non vi ha altra via di mezzo. Or bene, se noi accettiamo che il mondo sia effetto di azione necessaria della causa infinita, noi distruggiamo la libertà umana. Se l'universo è il prodotto d'una attività necessaria, egli è tale necessariamente in tutte le sue minime parti, e*

E con quest' unico argumento vi lusingate di avere posta in salvo la libertà della creazione! E mettete mano senz' altro ad una cicalata mistica, ascetica, teologica intorno alla maggiore o minore *purità dell'amore*, intorno al *merito delle azioni supererogatorie e di beneficenza*, intorno ai *bisogni e desiderj*

noi siamo necessariamente quello che siamo, ed i nostri atti particolari devono essere la traduzione, la manifestazione, l' esplicamento nel tempo di questa essenza determinata. Ma ciò è contrario al fatto, che la coscienza ci attesta; dunque la libertà nostra suppone la divina, come il relativo importa l'assoluto (n 56). Ma questo è proprio un dilemma senza corni! La maggiore del sillogismo, a cui si riduce tutta l' argumentazione, anche nell' ipotesi della libertà umana è vera; poichè viene a dire, che, negata a Dio la libertà, *noi siamo necessariamente quello che siamo*, cioè liberi: ed *i nostri atti particolari* (morali, s' intende) *devono essere* liberi, come quelli che sono *la traduzione, la manifestazione, l' esplicamento di questa essenza determinata* e libera: insomma viene a dire, che Dio non avrebbe potuto non crearci liberi. La minore poi, a giudicarla benignamente, dirò che è un non-senso. Perciocchè qual è mai il *fatto*, che *la coscienza ci attesta contrario* a quel principio? Quanto a *quello che siamo*, la *coscienza* non può attestarci altro che il puro fatto; ma la causa estrinseca, quale che siasi, non cade sotto la sua osservazione. E quanto a' *nostri atti* morali, *attesta* bensì *la coscienza* che sono liberi, ma *attesta* insieme che sono la *manifestazione* di una *libera essenza:* altrimenti converrebbe credere che i nostri atti non procedano da noi. La conclusione adunque non conclude nulla. Per inferire dalla *nostra* la *libertà divina*, bisogna supporre, che la natura divina sia identica con l' umana. E l' Autore vorrebbe ammettere questa supposizione? — Il secondo argumento è simile a quello del Sig. Bertini, che nel testo ho riferito: *O Dio è necessitato a creare dalla sua natura, o da una causa estrinseca a lui. La seconda di queste ipotesi è inammissibile, perchè Iddio sottostarebbe ad un dovere. La prima è ugualmente assurda, perchè la creazione sarebbe un esplicamento od un perfezionamento della natura divina; il che equivale a dire: Dio è perfettibile, non perfetto* (n. 57): cioè, senza la creazione Iddio non sarebbe perfetto, perchè mancherebbe di un atto, che è essenziale alla sua natura, essendo la sua stessa natura. E questo conseguente può ben parere assurdo ad un povero professore, il quale è tenuto a ragionare con la logica del suo programma, ma certamente sembrerà legitimo e vero a chiunque godasi la libertà di seguitare la logica del buon senso. — *Che se poi le cose finite si reputano come condizione dell' esistenza dell' infinito, tutto è, nulla si fa (Ibid.)*: cioè, la quantità dell' essere o della sustanza non muta, non *si fa*, ma è sempre una ed uguale; e ciò che *si fa*, non è l' essere o la sustanza, ma sono i modi, fenomeni, stati diversi dell' essere e della sustanza. Se l' Autore dee *paventare queste conseguenze*, noi lo compatiamo; ma per ammetterle oggidì, si ricordi che non fa più mestieri d' essere uno *Spinoza;* poichè sono le dottrine più elementari e communi di tutte le scienze naturali.

dell' essere operante, per giungere finalmente a questa stravaganza di conclusione: « Dio solo adunque può amare pura-
» mente e con piena libertà: Dio solo può operare ed opera per
» pura bontà. »[1] Il che significa appunto, conforme ai vostri principj, che Dio è la negazione piena e totale dell' ente necessario e infinito. Imperocchè in lui (quante volte dovrò io rammentarlo?) essenza, potenza, ed atto essendo una cosa sola, Iddio intanto opera in quanto è; ed ogni suo atto è necessario e assoluto, come assoluta e necessaria è la sua essenza. Dunque attribuire la libertà ad un suo atto è rendere contingente la sua essenza, è annientarlo. Inoltre, ci avete insegnato finora, che l' amore dell' ente infinito non può avere altro oggetto che sè stesso. Ora chi ama unicamente sè stesso, non opera per pura bontà, ma per puro egoismo. Dunque o il vostro Dio non è l' ente infinito, o l'ente infinito è il Dio della contradizione. E infatti: « Egli ama li enti che ancora non esistono. »[2] Ma ciò che non esiste, è nulla. Il vostro Dio adunque s' è innamorato del nulla! E un amore senza oggetto che cos' è? E l' amore del vostro Dio, che ci avete predicato siccome perfettissimo, consiste adunque nel compiacersi a vagheggiare il nulla? Ed è in quest' amore del nulla, ch'egli ripone l' esercizio della sua *piena libertà* e *pura bontà* nell' *operare?* Nè statemi a dire, ch' egli ama in sè stesso li enti che ancora non esistono fuori di lui; perchè allora non è più a dire ch' egli ama li altri, ma pur sè medesimo, giusta quel vostro principio, che tutto quanto è in Dio, s' identifica con l' essenza di Dio. Dunque il dire, ch' egli ama li enti che ancora non esistono, è un regalare a Dio la facultà dell' impossibile e dell' assurdo. Ma anzi non pago di amarli, ei « li
» chiama all' esistenza, acciò divengano in qualche modo e
» in varia misura partecipi della sua vita e della sua beatitu-
» dine. »[3] E quest' altra? Iddio chiama il nulla all' esistenza! Eh, se vuol attendere che il nulla risponda alla sua chiamata, attenderà bene un pezzo! poichè il nulla, se non ha mutato natura alla scuola della vostra filosofia, dev' essere un po' duro

[1] Pag. 97.
[2] Pag. 97.
[3] Ibid.

di orecchi, e molto restío a dare risposta a chi lo chiama. Ma insomma, volete proprio trasformare Dio in burattino, e assegnargli la parte di buffone? Diteci adunque che nome si merita questo vostro ente infinito, il quale fa all' amore e tiene conversazione co 'l nulla?

Il rimanente della vostra proposizione ci fa sapere, che Dio attende a generare un popolo di Dei. Perciocchè la vita e la beatitudine di Dio non sono, nè possono esser altro che l' essenza stessa di Dio; e però quelli enti, che, per vostro avviso, egli fa divenire partecipi della sua vita e della sua beatitudine, divengono per necessità partecipi della medesima essenza di Dio; sono dunque altretanti Dei. Quel vostro *in qualche modo e in varia misura* è un palliativo, che non rimedia a nulla; in prima, perchè non havvi *modo* nè *misura* possibile nella partecipazione di cosa semplicissima, indivisibile, ed una: o si ha tutta, o nulla; e poi perchè, dato pure il *qualche modo* e la *varia misura*, ne seguirebbe soltanto, che voi ammettete diversi modi e misure di partecipazione all' essenza di Dio; cioè non vi contentate di molti Dei d' una sola e medesima specie; ma preferite una classificazione in regola, e distinguete i vostri Dei, come savio naturalista che siete, in gruppi, classi, ordini, generi, specie, e famiglie. Questa almeno non è una gran novità; e, se ben mi ricorda, la mitologia de' Greci e de' Romani avea già dato il buon esempio alla vostra filosofia della vita.

Dimostrata così la prima parte del teorema, che l' *atto creativo è libero*, resta per voi provata eziandio la seconda, che *esso è un atto pensato e non fatto ciecamente.* [1] Avvertite però bentosto con ragione, che « non conviene imaginare che » Dio concepisca prima il disegno del finito, quindi decreti » di effettuarlo, e finalmente si accinga ad eseguire il proprio » decreto. » [2] E fin qui va benissimo; sta a vedere, con quali argumenti possiate voi stabilire questa dottrina. Sentiamo: « In Dio il pensare, l' amare, il creare sono un atto solo e » semplicissimo. » [3] Dunque Iddio *crea* tutto ciò, che *ama* e

[1] Pag. 97.
[2] Ibid.
[3] Ibid.

che *pensa;* poichè in lui creazione, amore, e pensiero sono un atto unico e solo. Ora Dio ama e pensa sè stesso, conforme alle notizie che ne abbiamo da voi; dunque Iddio crea sè stesso, cioè incomincia ad esistere dal nulla in virtù di un atto suo proprio!

« Egli conosce ab eterno sè stesso; e vedendo in sè stesso » il sommo dell'essere, vede implicitamente tutti i modi o gradi » possibili di partecipazione e di imitazione di questo es- » sere, cioè tutti i mondi possibili. »[1] Iddio adunque,

1° *Crea il sommo dell' essere*, perchè lo pensa. Ma il sommo dell'essere è l'infinito; dunque l'infinito è creato.

2° *Crea ab eterno*, perchè *ab eterno* pensa e conosce sè stesso; dunque le cose create sono eterne.

3° *Crea tutti i mondi possibili*, perchè li pensa tutti. Ora i mondi possibili sono infiniti; dunque esistono mondi infiniti, cioè esistono altri infiniti fuori di Dio.

Quanto al vostro *implicitamente*, non saprei che cosa voglia qui significare. Ad ogni modo, io sono troppo scrupoloso in fatto di citazioni delle altrui parole; sicchè, qualora vi stia propriamente a cuore quell' avverbio misterioso, mi correggerò a vostro piacere deducendo così: Iddio *crea implicitamente* tutti i mondi possibili, perchè *implicitamente li pensa* tutti: *esistono* dunque *implicitamente* infiniti mondi. Lascio a voi la briga di deciferare l'enigma; se, cioè, esistere implicitamente sia esistere o no, e se creare implicitamente sia far qualche cosa o far nulla.

« In questa contemplazione di sè stesso egli per puro » amore crea il mondo, acciocchè vi siano enti a cui egli possa » communicare alcunchè della sua vita, della sua gioja inef- » fabile. »[2] Come è labile e corta la vostra memoria? Dond' esce mai questo *puro amore*, questo *mondo*, e questa *communicazione di vita e di gioja?* Avete detto or ora, che *in Dio pensare, amare, e creare sono un atto solo;* dunque nel *contemplare*, cioè nel *pensare* sè stesso, egli non può far altro che *amare* e *creare* sè stesso, perchè tutto ciò consiste in *un solo e semplicissimo atto*. E poichè egli è l'infinito, e nell' infinito

[1] Pag. 97-98.
[2] Pag. 98.

si comprendono *tutti i modi o gradi possibili dell'essere;* ne segue, che quella conclusione si traduce in quest'altra equivalente: Iddio pensando, amando, e creando sè stesso, crea, pensa, ed ama l'infinito, cioè crea tutti i modi o gradi possibili dell'essere, crea tutti i mondi possibili, crea un numero infinito, crea infiniti finiti, e andate via discorrendo. E vi ripeto, che questa dottrina non è mia, ma tutta vostra; dacchè sono vostre tutte le premesse de' sillogismi, e io non ci ho altro merito che quello di scrivere in disteso li *ergo etc.* delle vostre dimostrazioni.

Succedono adesso le objezioni e le risposte. Ma objezioni di chi? Oh, vi siete ben guardato dal riferire le ragioni de' panteisti; chè il vostro dogmatismo messo a fronte del panteismo avrebbe fatto una bella figura! Il vostro metodo, ce 'l sapiamo oggimai, è più facile e più sicuro: le objezioni ve le coniate sempre voi stesso; così almeno siete certo, che una vittoriosa risposta non vi può mancare. Ma questa è buona fede? Questo è puro amore del vero? Questo è nobile culto della scienza? Il culto della scienza, l'amore del vero, e la buona fede richiedevano da voi, che impugnando il panteismo, combatteste la dottrina de' panteisti, non un sogno del vostro cervello; e che la esponeste con li argumenti loro più gravi e più forti, non con qualche goffo e ridicolo paralogismo. Che direste voi di un panteista, il quale confutando il dogmatismo si contentasse di opporsi, a guisa di objezioni anonime, qualcuno degl'infiniti spropositi, che siano sfugiti alla penna di qualche oscuro ed ignoto dogmatico? E dopo questa finta battaglia, s'intonasse il cantico del trionfo? Direste.... lo saprete voi; ma sapiate altresì, che il panteista dirà di voi altretanto.

Mi passo adunque della prima objezione, e della risposta con cui la risolvete. Parmi bensì degna d'essere avvertita la vostra conclusione. Dopo una intiera pagina di risposta ad un'objezione di tre linee, voi pronunciate questa sentenza: « Del resto non è a noi necessario l'addentrarci in tali que» stioni temerarie e trascendenti, cercando come Dio pensi e » produca il finito. »[1] E lo dite adesso? Quà sul finire del capo? Dopo sei pagine di ciance intorno alla questione? Ma

[1] Pag. 99.

rileggete un po' le prime linee di questa discussione; e ne troverete definito l'oggetto e lo scopo con le parole seguenti: « Dopo avere stabilito, che l'atto creativo ha luogo.... ci con» viene ora cercare *il come* di questo atto, cioè come l'infinito » crei. »[1] E dappoichè vi siete sfiatato a determinare questo *come*, saltate fuori gridando, che la è *una questione temeraria* e *trascendente?* Ma se la questione è trascendente e temeraria alla fine del capo, dovette ben essere temeraria e trascendente anche al principio. E voi l'avete trattata? E avete osato asserire, che vi *conviene* trattarla? E trattatala il più largamente che per voi si potesse, avete il coraggio di soggiungere che non si può, nè si deve trattarla, siccome temeraria e trascendente? Ma onde proviene questa metamorfosi improvisa? È forse diventata una questione temeraria per voi, dacchè vi siete accorto, che la tesi della vostra filosofia era un assurdo? O è diventata nna questione per voi trascendente, poichè avete sentito, che le forze della vostra filosofia venivano meno alla disperata impresa di dimostrare *a priori* dogmaticamente la creazione? Comunque sia, la vostra sentenza ricade tutta su voi e su 'l vostro libro; e condannate voi stesso la vostra filosofia molto più severamente, che io non ho osato di fare. Sapiamo dunque oggimai, che cosa valga la vostra dottrina, e in qual conto la teniate voi, che pure ne siete i professori officiali. E dal conto, che voi ne fate, potete dunque argumentare in quale stima dobbiamo averla noi, che ne siamo i dichiarati avversarj. Sì, ripetiamolo, la vostra filosofia della vita si travaglia in *questioni trascendenti e temerarie;* dunque è una scienza vana ed illusoria; dunque lo scetticismo è pienamente giustificato.

La seconda objezione, che vi proponete, si annunzia come « una grave difficultà che suol farsi contro la libertà della » creazione. »[2] Già un' altra volta vi occorse di dare ad una objezione il titolo di *grave;* ed in prova manifesta della sua gravità voi non avete potuto confutarla. Vediamo se alla nuova difficultà, che riconoscete grave, saprete meglio soddisfare. Essa vien da voi esposta così: « L'atto creativo è l'attuazione

[1] Pag. 93.
[2] Pag. 99.

» della potenza che Dio ha di creare. Ora una potenza attuata
» è più perfetta di una potenza non ridutta all'atto; e certa-
» mente di due esseri, dei quali l'uno possa fare qualche cosa,
» e l'altrô non solo possa, ma la facia realmente, il secondo
» è più perfetto del primo; poichè abbiamo ammesso più so-
» pra che attualità, entità, bontà, e perfezione erano una sola
» e medesima cosa. Per conseguenza, siccome Dio necessa-
» riamente possede tutte le perfezioni ed è puro atto, così
» necessariamente egli crea; l'azion creativa, ed il mondo
» che ne è il prodotto, sono essenziali alla sua divinità; tal-
» chè egli non sarebbe Dio se non creasse, e se il mondo
» non esistesse. E siccome egli è Dio ab eterno, così ab eterno
» egli crea. Or come mai può esser libera una azione essen-
» ziale alla divinità? Un'azione, che essendo fatta ab eterno,
» mai non potè cadere in deliberazione? »[1]

Questa difficultà riproduce in termini equivalenti nna delle molte ragioni, onde ho combattuto già il vostro sistema; e sembrami così grave objezione, che m'arde una gran voglia di sentire, come il vostro dogmatismo sapia trarsi d'impaccio. Ed ecco il come: « Rispondiamo brevemente a questa objezione.
» Abbiamo mostrato come dalla suprema beatitudine di Dio
» conseguiti, che esso crea il finito, non per alcuna necessità
» od esigenza della propria natura, ma per puro amore. Ora
» l'amor puro è essenzialmente libero, è la libertà stessa. »[2]
Oh, se non avete altre ragioni da rispondere alle difficultà degli avversarj, fareste meglio a tacere! O piuttosto dovreste sentenziare, che l'objezione è *trascendente e temeraria*, e così sbrigarvene in due parole. Ma pretendere di confutarla con solo richiamar a memoria la vostra tesi, è mostrare che o non avete capito l'objeziono, o non volete capirla, o non potete risolverla; e continuate ad illudere i gonzi, che giurano su la vostra parola. L'objezione dimostrava con buoni e sodi argumenti, che l'atto creativo non può esser libero; e voi, senza opporre una sola parola a questi argumenti medesimi, senza farne pure alcuna menzione, per tutta risposta ci annunziate di avere già provata la libertà della creazione? E quand'anche

[1] Pag. 99-100.
[2] Pag. 100.

fosse vero questo fatto, che conseguenza ne deriverebbe? Questa sola: dunque la creazione è un assurdo; poichè la ragione trova in essa un'antinomia inevitabile, dimostrando con egual rigore, che l'atto creativo è libero e non è libero nello stesso tempo. Piácevi la conseguenza?

Se non vi piace, rispondete all'argumento dell'objezione, ma non eludetelo con un sofisma, che non sarebbe tolerabile nè anche in bocca di un avvocato. E pure voi supponete, che in virtù del vostro *abbiamo mostrato* l'avversario debba tenersi per vinto e disfatto in quel combattimento; e non gli rimanga più altro scampo che quello di rinforzare la sua objezione, o piuttosto di surrogarla via via con altre ragioni, rinunziando a quella prima, di cui non avete ancor detto una sola parola. È egli un bel commodo, non è vero? il sistema di costruirsi *a priori* perfino li avversarj? Alla buon'ora: purchè resti inteso, che alla *grave difficultà* non avete saputo, nè potuto rispondere nulla, affatto nulla; andiamo pure innanzi.

« Si dirà forse che questo amore, essendo una perfezione, » trovasi necessariamente in Dio? Sta bene; ma che cosa ne » segue? Ne segue che egli necessariamente è libero, il che noi » ammettiamo di buon grado. »[1] Sì, eh? Di buon grado l'ammettete? Che generosità! Per mala ventura non è questione tra noi di generosità, sibbene di logica e di ragione. Ora se l'*amore*, che voi concedete di buon grado *trovarsi in Dio*, perchè *è una perfezione*, vi si trova *necessariamente;* ne segue che Dio è, non già *necessariamente libero*, ma *necessariamente amante*. E poichè in lui l'*amore*, il *pensiero*, e la *creazione* sono un solo e medesimo atto; ne segue ancora, che Dio *necessariamente crea*, siccome egli *ama e pensa necessariamente*. Dunque la libertà non è una perfezione di Dio: e se voi persistete a sostenere, che l'amor puro debba esser libero; io conchiuderò del pari, che l'amor puro repugna all'essenza di Dio; perchè cotesto amore implica libertà, e la libertà repugna intrinsecamente alla perfezione di Dio.

Da un' altra replica, che voi attribuite all' avversario, rilevasi vie meglio a quale tortura dobbiate mettere la vostra filosofia per farla servire alla causa della creazione: « Ma non

[1] Pag. 100.

» è egli vero che colui che è buono, dalla sua bontà medesima
» viene necessitato a fare il bene? Non diciamo noi talvolta
» d'un uomo benefico — egli è tanto buono, che non potrà
» niegarsi al benefizio che gli viene domandato? — Perchè
» adunque non potremo dire di Dio, che egli è tanto buono,
» che non può a meno di creare degli esseri, a cui communi-
» care alquanto della sua felicità? »[1] Che razza di scettico o panteista debba essere l'*avversario*, il quale supponete che vi *replicherà* in termini così fatti, io non saprei; nè m'importa ora di trattenermi a rettificare il linguaggio, che gli appropriate.

Quello che m'importa di conoscere, si è la vostra risposta: « A ciò rispondiamo: la bontà morale non può mai creare
» una necessità. Che cosa è la bontà morale nell'uomo, se
» non l'amore attivo del bene in sè, amore divenuto abituale
» e predominante su tutte le altre tendenze? E cos'è questo
» amore, se non la libertà stessa? »[2] E seguitate a ripetere ancora parecchie volte, che la bontà morale non esclude mai la libertà. Ma questo è sofisticare, non è rispondere. In primo luogo, voi confondete insieme le varie specie di bontà, che si devono distinguere; e mentre l'objezione pare che accenni ora alla *bontà assoluta* dell'ente, che equivale alla sua perfezione ontologica, ed ora alla *bontà diffusiva*, che è un sinonimo di beneficenza; voi parlate sempre di *bontà morale*, che è assai differente dall'una e dall'altra. In secondo luogo, il concetto stesso di bontà morale repugna essenzialmente al concetto di Dio, qual voi ce lo avete *elaborato*. Perciocchè la bontà morale consistendo nella conformità degli atti con la legge, suppone nell'agente un dovere, un'obligazione, una sudditanza; cioè una condizione affatto incompatibile con la natura di quell'ente infinito e assoluto, che voi chiamate Dio. Adunque tutto questo discorso intorno alla bontà morale è fuor di proposito, e non risponde menomamente alla questione. E quasi voi medesimo l'aveste sentito, ripigliate alla fine così: « Ma per tornare alla questione, io proporrò all'avversario
» questo dilemma: l'atto con cui Dio crea il mondo o è un

[1] Pag. 100.
[2] Pag. 100.

» atto di bontà, o non lo è. »[1] E prima ch' io risponda al vostro dilemma, vi bisogna rispondere al mio: o la bontà di Dio è la sua stessa essenza, o non lo è. Se non è l'essenza stessa di Dio, non è dunque ammissibile in Dio; perchè non può esservi in lui nulla di diverso, nè meno di distinto dalla sua essenza. Se poi la bontà di Dio è la sua essenza medesima, l'atto di bontà s'identifica dunque perfettamente con l'essenza di Dio, e sono applicabili a quello le ragioni di questa. Fissato così il valore della *bontà*, che regalate al vostro Dio, sentiamo il terribile dilemma che ci proponete: « Se è un atto di » bontà, esso è fatto liberamente, e indipendentemente da » qualsivoglia necessità intrinseca od estrinseca. »[2] Se è un atto di bontà, questa bontà è l'essenza stessa di Dio; dunque l'atto creativo è necessario, come è necessaria l'essenza di Dio; dunque è tanto *impossibile la non-realtà* della creazione, quanto è impossibile la non-realtà dell' esistenza di Dio. « Se » non è un atto di bontà, ne segue ancora che esso è libero; » poichè Dio non vi può essere necessitato dalla necessità di » compiere la propria perfezione; in ogni caso la creazione è » libera. »[3] Se non è un atto di bontà, sarà sempre un atto che s'identifica con la potenza, da cui emana; e la potenza con l'essenza di Dio: dunque ne segue sempre, che l'atto creativo è necessario e assoluto. E non già necessario in grazia della *necessità di compiere la propria perfezione;* ma necessario, perchè identificandosi con l'essenza stessa di Dio, è la perfezione medesima di Dio; onde è così intrinsecamente essenziale a Dio l'atto creativo, come gli è essenziale la sua propria perfezione, essendo l' una e l'altra la stessa cosa. Dunque in ogni caso la creazione è o impossibile, o necessaria.

E un ultimo assalto vi fate ancor dare dal vostro avversario; ma la *grave difficultà* v'è uscita al tutto di mente, e non se ne parla più. Nondimeno quest' ultima questione, che vi proponete, era ben degna anch'essa del titolo di *grave objezione;* poichè basta da sè sola a rovinare la *costruzione* del vostro infelice sistema: « Ma insomma, mi si domanderà,

[1] Pag. 101.
[2] Ibid.
[3] Ibid.

» avrebbe potuto Iddio non creare? » O più rettamente: « po-
» trebbe Dio non volere il mondo? »[1] L'artifizio tortuoso con cui tentate di eludere la difficultà, tocca qui l'apice della sua perfezione. Ma che? Tutta l'arte e tutti i sofismi del mondo non potranno salvare la creazione dall'abisso di assurdità, in cui fu precipitata dalla vostra filosofia: « Io rispondo: se per
» *non volere* intendesi un atto positivo della sua volontà, con
» cui si rifiutasse alla creazione del mondo, dico che nol po-
» trebbe, perchè in tal caso preferirebbe la non esistenza al-
» l'esistenza. »[2] Ma questa interpretazione, che voi date alla domanda dell'avversario, è un controsenso. Supporre ch'egli per *non volere* intenda un *atto positivo della volontà*, è un farlo parlare all'uso dei dogmatici, i quali scambiano perpetuamente l'affermazione con la negazione, la realtà co 'l nulla. *Non volere* è espressione negativa, e importa semplicemente la mancanza d'ogni atto della volontà. *Rifiutare* dice assai più, e oltre l'espressione negativa, contiene un atto positivo, onde la volontà rigetta qualche proposta, disegno, pensiero, ec. Ora dov'è lo scettico o il panteista, che abbia mai sognato possibile in Dio un cotale rifiuto? E che domandando, se Dio può non volere il mondo, abbia inteso domandare, se Dio può rifiutarsi con un atto positivo alla creazione del mondo?

« Se poi intendesi la semplice mancanza di un tal volere,
» in tal caso la domanda equivarrebbe a quest'altra: potrebbe
» non esservi in Dio questo volere? La quale domanda si po-
» trebbe ancora evidentemente tradurre in quest'altra: havvi
» qualche necessità che ponga in Dio questo volere? Che una
» tale necessità non vi sia, risulta chiaramente dalle cose
» finora discorse. »[3] E risulta pur chiaramente da questa risposta tronca, imbarazzata, frettolosa, che voi stesso avete presentito il colpo fatale, ch'essa recava alla vostra teorica. Cercate bensì di ripararlo con una precipitosa ritirata; ma invano. La domanda si è: potrebbe non esservi in Dio il volere di creare il mondo? E voi rispondete: sì! E basta anche per me. V'è dunque in Dio qualche atto, che potrebbe non

[1] Pag. 101.
[2] Ibid.
[3] Pag. 102.

esservi. Ora ogni atto di Dio è la sua essenza: dunque l'essenza di Dio potrebbe non essere; dunque Dio potrebbe non esistere; egli è dunque un essere contingente e finito: dunque il vostro Dio non è Dio! Gran mercè della schietta e generosa confessione! E non tanto per noi, che già vi conoscevàmo abbastanza; quanto per tutti coloro, i quali non avessero ancor saputo apprezzare da sè medesimi l'*immenso nulla* della metafisica, che voi decorate del titolo di cristiana. Possano tutti l'Italiani ascoltare la vostra testimonianza, che non è certamente sospetta; e persuadersi una volta, che se non iscuotono da sè il giogo tirannico, ignominioso, ed assurdo della teologia di Roma, l'Italia non avrà mai nè scienza, nè filosofia; e quindi nè pure indipendenza e libertà. L'Italia sarà sempre misera preda dei despoti, finchè sarà fedele suddita dei papi. Primo elemento della vita di un popolo è l'educazione dell'intelletto e l'uso della ragione. Ma che diviene mai l'intelletto, che divien la ragione alla scuola de' *filosofi catolici italiani?* Con la loro dottrina della creazione essi han fatto dell'ontologia una nuova sofistica peggiore assai che l'antica, e della metafisica un'arte di addestrare l'ingegni all'errore, pascerli d'illusioni, stordirli di parole, innamorarli dell'assurdo, e insuperbirli dell'ignoranza; perocchè la causa e l'origine prima del mondo essendo un mistero incomprensibile, tutte le teorie che presumono di spiegarlo dogmatizzando, sono condannate d'avanzo a ravvolgersi in un labirinto di contradizioni, da cui non hanno altro scampo che la fede sopranaturale e la rivelazione miracolosa. Ora se l'educatrice de' nostri intelletti è questa metafisica, se la regola delle nostre menti è questa ontologia, che potrà essere la nostra vita? o come potrebbe ordinarsi a nazione, e crescere, e grandeggiare un popolo, se l'ideale del suo genio è l'assurdo, se la norma della sua esistenza è il mistero, se la metodica della sua scienza è l'autorità? Oh, sarebbe tempo di finirla una volta con tante pie favole circa la natura di Dio, le sue persone, le sue idee, i suoi amori, i suoi voleri, ed i suoi atti!... In luogo di traviare i giovani ingegni nella ricerca di un impossibile, guidiamoli nello studio delle scienze naturali e positive; ammaestriamoli nella critica e nella storia; e se non

riusciranno a cinguettar tanto d'infinito e d'assoluto, impareranno almeno le leggi dell'universo e dell'Umanità nei fatti reali dell'esperienza, e non nei decreti chimerici della teologia; e la loro scienza, se non volerà tant'alto negli spazj imaginarj delle cause prime e delle costruzioni *a priori*, fonderassi almeno su d'una base più soda, intenderà quello che dice, e potrà rendere una ragione soddisfacente di quello che insegna.[1]

[1] ALFRED MAURY nella *Encyclopédie Moderne*, art. COSMOGONIE, ha pubblicato su 'l tema della creazione uno studio critico e storico, che io raccommando alla meditazione de' lettori. Ei lo conchiude con le riflessioni seguenti: « Un grand nombre de métaphysiciens ont voulu aller plus » loin: du connu ils ont tenté de s'élever à l'inconnu, des phénomènes sen- » sibles à la cause même de ces phénomènes. Loisible à eux de s'égarer » au gré de leur imagination, poussée par les voiles si mobiles de l'onto- » logie, et de poursuivre une recherche mille fois tentée, sans avoir ce- » pendant pu faire accepter ses résultats par l'universalité des hommes » éclairés. L'homme positif se montre plus sage et plus réservé; il s'en » tient aux phénomènes, incapable qu'il est de pénétrer les causes. Il est » d'ailleurs à remarquer que ceux, qui se flattent de donner la raison de » toutes choses, ne font que substituer à un phénomène incompréhensible » une cause, qui ne l'est pas moins, et qu'ils déplacent les difficultés au » lieu de les resoudre. Qu'on n'attende donc pas de nous de sonder les » motifs de la création, et partant les attributs du Créateur. Sans nier en » aucune façon la parfaite raison qui éclate dans l'univers, sans soutenir » que cet univers n'est que l'œuvre du hasard, nous sommes forcés de re- » connaître que les œuvres de la nature sont loin d'être parfaites, et qu'el- » les nous offrent un éternel conflit de forces conservatrices, intelligentes » dans leur effet, bienfaisantes dans leur action; et de forces destructri- » ces, fatales, cruelles et impitoyables. Comment accorder ce contraste? » Comment expliquer cette anomalie? Il ne suffit pas d'une hypothèse » comme le péché originel, pour justifier le mal dans l'homme: cette hy- » pothèse devient insuffisante pour rendre compte du mal physique, qui » sévit sur tous les êtres, innocents ou coupables. Tout cela est incom- » préhensible; cependant, tout cela est l'ouvrage de la nature. Tout cela » arrive par le jeu de forces identiques: la loi qui préside à la formation » des admirables tissus qui défendent le corps humain, est la même que » celle qui régit le développement de ces tissus destructeurs que le fer du » chirurgien enlève pour nous sauver de la mort. Ces forces mystérieu- » ses, l'homme s'en empare, il les plie à sa volonté, il en contrarie les » effets, il les neutralise, il les combine. En un mot sa chétive et faible » raison, dans certains cas, semble plus raisonnable que celle à laquelle » obéit l'univers. Comment percer ce secret, nous qui ne pouvons pas » même percer celui de notre propre existence? Tenons-nous-en donc à » l'étude des faits sans remonter au delà. Reconnaissons des forces, tour

E allora l'Italia avrà bensì parecchi teologi di meno, ma qualche filosofo di più; e dalle sue scuole cesseranno forse di uscire le numerose confraternite di fedeli cristiani, ma incominceranno ad educarvisi le forti, culte, e gloriose generazioni de' liberi cittadini.

Al teorema su la libertà della creazione, che avete dimostrato con quell'evidenza, che solete apportare nelle vostre teoriche, succede l'altra questione, che v'eravate proposta: « Se l'atto creativo sia istantaneo e transitorio, oppure con- » tinuo e permanente. »[1] E voi ci annunziate, che « dopo » quanto si è *per voi* ragionato, poche parole basteranno a » scioglierla. »[2] Ahimè! Se la soluzione, che promettete, si fonda unicamente su quanto ragionaste fin qui, è facile indovinare che cosa potrà essere: qual madre, tal figlia! Comunque sia però, ascoltiamo.

« L'atto creativo è uno, indivisibile, non istantaneo, nè » continuo, ma affatto fuori del tempo. »[3] Questa è la tesi; or ecco la dimostrazione: « Dio crea ab eterno in eterno il » finito nel tempo. »[4] Questo è un gruppo di contradizioni così ingegnoso e felice, che meriterebbe quasi una lode, se potesse mai lodarsi l'errore. L'atto di creare, secondo voi, non è necessario, ma liberissimo, e potrebbe non essere in

» à tour raisonnées et fatales, ou, pour mieux dire, fatales dans leur rai- » son, et n'allons pas plus loin: peu importe maintenant le nom qu'on » impose à l'ensemble métaphysique de ces forces, qu'on l'appelle *Nature*, » *Dieu*, *Être suprême*, *fluide vital universel:* le nom ne fait rien à la chose. » Un seul fait demeure: c'est que cet ensemble se manifeste par des phé- » nomènes necessaires, que l'homme ne peut s'expliquer, mais qu'il peut » parvenir à nettement constater. En vain nous avons cru pouvoir définir « la grande cause comme une personnalité faite à notre image, quoique » sous de plus fortes proportions: plus nous avons étudié son œuvre, » moins nous l'avons trouvée d'accord avec les idées que nous nous for- » mions do l'auteur. Ce n'est donc pas par l'homme qu'on doit définir Dieu, » mais par les phénomènes multiples qu'il enfante suivant des règles » éternelles. De même que nous définissons un corps par les caractères » sous lesquels il se manifeste à nous, nous devons définir la cause de ce » monde par les phénomènes de ce monde lui-même: *Natura speculum Dei.*»

[1] Pag. 102.
[2] Ibid.
[3] Ibid.
[4] Ibid.

Dio. Ma ogni atto di Dio è Dio; dunque il dire *Dio crea* equivale a dire: Dio fa un atto non necessario, cioè Dio non è l'ente necessario, ossia Dio è contingente; insomma Dio non è Dio. E una!

Creare significa far cominciare ad esistere una cosa dal nulla; e quindi creare ab eterno importa far cominciare ad esistere ab eterno una cosa dal nulla. Capite? *cominciare ab eterno*, cioè cominciare senza principio, cominciare e non cominciare. E due!

Creare ab eterno il finito vuol dire, communicar al finito l'esistenza ab eterno, cioè dare un'esistenza eterna al finito. Ma ciò che ha un'esistenza eterna è infinito; dunque creare ab eterno il finito significa creare un finito infinito, cioè un finito non finito. E tre!

Creare ab eterno nel tempo vale creare ab eterno e non ab eterno, nel tempo e non nel tempo; perciocchè fra il tempo e l'eterno v'è opposizione contradittoria come tra finito e infinito, contingente e necessario, relativo e assoluto. Dunque una cosa che è ab eterno, non può essere nel tempo; e una cosa che è nel tempo, non può essere ab eterno; sicchè *creare ab eterno nel tempo* implica un'eternità temporanea o un tempo eterno, cioè un'eternità non eterna, o un tempo non temporaneo. E quattro!

Oh, vedete s'io avea ragione! La vostra proposizione è un tal capolavoro nel suo genere, ch'io sfido il più sottile ed acuto logico del mondo a comporne un'altra, che possa gareggiare con questa. Stringere insieme quattro contradizioni almeno (che la lista non sarebbe, chi volesse, ancora finita) in una linea; e combinare cinque termini in guisa, che il secondo rineghi formalmente il primo, il terzo repugni al secondo, il quarto escluda il terzo, e il quinto distrugga il quarto, e ciascuno disfacia sè stesso: non è un vero prodigio d'arte o d'ingegno? E voi ce l'avete fatto vedere! *Dio crea ab eterno in eterno il finito nel tempo*, è un bisticcio, che la storia della filosofia registrerà senza dubio come un documento della sublimità speculativa e della profondità scientifica, a cui era giunto il *teismo cristiano* nella metà del secolo XIX!!...

« Egli (Dio) non si è mutato di non creante in creante, non

» è passato dalla potenza all'atto ma è eternamente nell'atto di creare. »[1] Questo è asserire al vostro solito, non è provare; e quest'asserzione contiene un principio, che rovescia tutta la vostra teorica della creazione. Perocchè, se Dio è eternamente nell' atto di creare; dunque la creazione è eterna. Havvi forse alcuna distinzione reale tra l'*atto di creare* e la *creazione?* L'*atto di creare* è quell' atto, *in virtù del quale il finito comincia ad esistere dal nulla;* dunque l' atto di creare e il cominciar ad esistere del creato sono una cosa sola; e però se Dio crea eternamente, il finito è eterno. Ma l' eternità del finito, secondo la vostra dottrina medesima, è impossibile; dunque è impossibile parimente la creazione. Laonde per sostenere che *Dio non s'è mutato di non creante in creante*, e che *non è passato dalla potenza all' atto*, vi bisogna ammettere di necessità che la creazione è fuori del tempo, siccome Dio; e quindi assoluta, eterna, necessaria, infinita, come l'essenza di Dio. Se poi la creazione vien posta nel tempo o co 'l tempo, bisogna per necessità concepire l' atto creativo fuori dell' eternità; e quindi non più coeterno a Dio, ma contemporaneo alla creazione. E allora v' è in Dio un atto, che non è la sua essenza, e Dio si muta passando dalla potenza all' atto.

Nè vale il dire « che non si può rettamente parlare di Dio » in tempo passato » e che « egli non ha creato, ma crea. »[2] Perocchè esclusa pure dall' eternità ogn' idea di successione, sta sempre vero, che il tempo ha un principio e l' eternità non può averlo; e che prima del tempo, o, se meglio v' aggrada, fuori del tempo, Dio è, sempre uguale a sè stesso, immutabile, assoluto; e il tempo era od è nulla. Parlate dunque in tempo passato, o in tempo presente, o anche in tempo futuro, per me gli è sempre tutt' uno; e la questione è sempre la stessa con la stessa difficultà. O l' atto di creare è coeterno a Dio; e allora gli è coeterna la creazione: o l' atto di creare non è coeterno a Dio; e allora Dio s' è mutato di non creante in creante, ed è passato dalla potenza all' atto. Dunque volta e rivolta, siamo sempre lì: la creazione è o necessaria, o impossibile.

[1] Pag. 102.
[2] Pag. 101.

« E con un medesimo atto egli produce, conserva, e di-
« rige alla sua destinazione il creato. Creazione, conserva-
» zione, e providenza sono una stessa ed unica azione divina. »[1]
Non ci mancava più che quest' altra a colmar la misura! Così
la creazione non avrà nulla da invidiare alla conservazione e
alla providenza, essendo queste non meno assurde che quella.
Imperocchè se creazione, conservazione, e providenza sono
una sola ed unica azione; egli è evidente, che le relazioni di
Dio con le creature saranno pur sempre le stesse si nel principio,
e si nella durata della loro esistenza. Ora nell' atto di
creare qual è, giusta le vostre dottrine, la relazione fra Dio
e la creatura? È quella della causalità totale ed assoluta; poichè
nella creazione l' atto di Dio è l' unico elemento attivo; e
la creatura riceve passivamente da lui tutto il proprio essere
con tutti i modi proprj di essere. Se dunque la creatura nella
sua durata ha sempre quella stessa dipendenza dalla causa
prima, che ha nel principio, ne segue:

1° che la creatura non esiste mai; perchè incomincia
sempre ad esistere:

2° che la creatura è sempre nulla; perchè non termina
mai di uscire dal nulla:

3° che Dio è l' unico autore di qualunque azione, modificazione,
o stato della creatura; perchè egli solo agisce nella
creazione:

4° che il finito è immutabile; perchè l' atto creativo che
lo produce è uno, identico sempre a sè stesso, inalterabile,
assoluto.

E che sia questo il senso della vostra dottrina, ce 'l confermate
vie meglio con le parole seguenti: « Non conviene
» imaginare che il finito abbisogni solo dell' azione divina per
» cominciare, ma non per continuare ad esistere; poichè può
» dirsi che ad ogni istante la durata del creato finisce ed in-
» comincia. »[2] A maraviglia! Vuol dire adunque, che *la durata
del creato finisce ed incomincia ad ogni istante* in virtù
dell' atto creativo. Anche questa è un' altra forma di creazione
veramente originale: una creazione, che annienta ciò che crea!

[1] Pag. 102.
[2] Pag. 102.

E poi, se l'atto creativo, come già ne avete insegnato, è quello, in virtù del quale il creato incomincia; come *può dirsi*, che la durata del creato finisce in virtù appunto dello stesso atto creativo? E se il creato ad ogni istante incomincia ad esistere, come *può dirsi* che l'atto creativo sia uno? Un principio d'esistenza implica una creazione; adunque tanti saranno li atti creativi, quanti l' istanti in cui il creato incomincia. E da ultimo, se il creato finisce ed incomincia ad ogni istante; come *può dirsi*, ch' egli abbia una *durata?* Una durata, che finisce ad ogni istante ed incomincia sempre, è *una durata che non dura* punto. Voi adunque negate assolutamente ogni durata agli enti finiti, cioè li distruggete; perchè in grazia di quel finire e incominciare ad ogni istante, essi non sono mai dessi, non sono mai ciò che sono, e sono sempre quel che non sono. Così doveva essere, e così fu: una filosofia, che non s'arresta dinanzi al principio di contradizione, ha ben il diritto di rovesciare il principio d'identità, e chiudere la porta in faccia all' evidenza!

« Le sustanze continuano ad esistere in virtù di un de-» creto positivo, e non già di una semplice permissione divina. » Le leggi del mondo sono fondate sulle nature delle cose; e » queste nature sono pensieri e voleri di Dio. »[1] Lasciamo stare il *continuano ad esistere*, che è una grossa eresia per chi sa e crede, che *ad ogni istante il creato finisce ed incomincia.* Lasciamo stare eziandio e *i decreti* e *le permissioni* di Dio, che sono tutte questioni (ve ne siete già scordato?) *temerarie* e *trascendenti;* e voi fareste bene a non rubare il mestiere ai *sacri* dottori. Ma quello, di cui debbo farvi i miei complimenti e senz' alcuna restrizione mentale, si è la vostra professione di fede panteistica in termini così chiari, netti, e rigorosi, che più d'uno spinozista ne sentirà gelosia: *le nature delle cose sono pensieri e voleri di Dio!!* Ora sapiamo già da parte vostra, che i voleri e i pensieri di Dio sono l' essenza stessa di Dio; voi dunque ci annunziate, che l'essenza di Dio e di tutte le cose è una sola; cioè che Dio è l'anima o la natura del mondo, ossia che tutte le cose non sono altro che modi della natura di Dio!

[1] Pag. 403

E siete voi quello, che poco fa combattevate sì fieramente il panteismo? Voi, che v'eravate assunta l'impresa di ricostruire il teismo cristiano? Tal è dunque il destino del dogmatismo, che debba sempre, voglia o no, affermare ciò che nega, e negare ciò che afferma? Ed è questa la legge fatale, a cui soggiace la vostra filosofia: distruggere quello ch'essa edifica per edificare quello che distrugge?

LETTERA DECIMA.

CARATTERI UNIVERSALI D' OGNI CREATO.

SOMMARIO.

Scopo della creazione. — Contradizioni di Bertini. — Il suo assunto di determinare *a priori* i caratteri universali del finito è assurdo. — Ei distrogge la libertà dell' atto creativo. — Congratulazioni dell' Autore per la bella soluzione, che dà al gran problema del male. — Due specie di male. — Quale debba trovarsi nel mondo, e quale non vi si possa trovare. — La teorica di Bertini è l' antitesi del dogma del peccato originale. — Schianta dalle sue fondamenta il teismo cristiano. — Trasformazione inevitabile del cristianesimo. — Errori e sofismi degli *Appunti di filosofia morale* su la dottrina della colpa d' origine. — Il metodo della vecchia teologia è invertito. — Scappatoja del P. Perrone. — E. Deschanel ha ragione. — La causa del peccato originale è perduta senza rimedio. — Bertini per ricostruire il teismo cristiano lo distrugge. — Facezie degli *Appunti di filosofia morale* intorno al razionalismo ed al progresso. — Giustificazione dell' antidogmatismo moderno. — L' idea del nostro secolo. — Dumande che i popoli si fanno. — Risposte. — Le contradizioni della fede, e due novelle contraddittorie del Rosmini. — La religione sociale.

Signore,

La critica, ch' io son venuto facendo sin quì del vostro libro, può bastare, io credo, a somministrarci una misura, se non adequata, pure approssimativa di quell' abisso d' errori e d' assurdità, in cui è condannata a rivolgersi la filosofia del *teismo cristiano*. Ond' è ch' io, per iscemar noja e travaglio ai lettori, vedrò di restringermi pe 'l rimanente a' sommi capi.

Dopo avere stabilito brevemente in questo capitolo decimo, che *Dio crea per uno scopo*, [1] vi proponete subito l' altra questione: « Quale esser può questo scopo della divina operazione? » [2] E rispondete così: « Lo scopo finale per cui Dio crea

[1] Pag. 104.
[2] Pag. 105.

il mondo non può esser altro che Dio stesso. » [1] Ma questa proposizione contradice formalmente alle vostre stesse dottrine. Perciocchè, in primo luogo, se lo scopo finale della creazione *non può esser altro* che quest' uno; l'atto creativo di Dio non è libero, ma necessario, essendo impossibile che Dio operi in modo diverso da quello. E in secondo luogo, se lo scopo finale della creazione è Dio stesso, la creazione è un atto non di pura bontà e puro amore, ma di purissimo egoismo e di superlativo interesse. Nè veggo come possiate purgare il vostro Dio da tanta ignominia, finchè lasciate ai vocaboli il loro natio significato.

Ma sentiamo in qual *senso* voi dichiarate di pigliare *questa* proposizione: « Iddio vuole essere, ed essere quello che egli » è, e in questo volere, in questo amore, in questo compiaci» mento del proprio essere consiste la sua beatitudine. Ma non » è certamente per vie più godere e bearsi di sè, nè per acqui» stare la coscienza della propria potenza, che egli crea il » mondo. » [2] Egli è dunque evidente, che non lo crea per sè stesso. Anche voi presentite la contradizione; e vi domandate di nuovo: « Come può dirsi adunque che lo scopo finale della » creazione sia egli stesso? » [3] La risposta non può fallire di esser curiosa; attenti: « Ecco il come. Il finito è possibile, » perchè è reale, come abbiam provato. Dunque Dio oltre ad » essere verso di sè ed in sè stesso, può anche essere al finito, » cioè ad esso mostrarsi, e farglisi in qualche modo percepire. » Egli può adunque voler essere non solo in sè ed a sè stesso, » ma anche voler essere alle sue creature. » [4] Ma voi m'uscite fuori del seminato. La tesi che dovete provare si è, che lo scopo della creazione *non può esser altro* che Dio stesso: e qua invece voi m' indicate *quale può essere* lo scopo, per cui egli crea. Tutte queste adunque sono parole gettate al vento. Quando m' abbiate provato, che lo scopo della creazione *può essere* tale; con qual logica ne dedurrete voi, che tale *è* veramente, anzi che *non può esser altro* che tale? Ora se voi non arrivate a di-

[1] Pag. 105.
[2] Ibid.
[3] Ibid.
[4] Ibid.

mostrare la necessità metafisica dello scopo, per cui Dio crea il mondo; il gran problema rimane sempre insolubile, cioè la soluzione che voi ne date è nulla. Quando però soggiungete, che « quest' essere di Dio alle sue creature, questo suo manifestarsi ad esse è appunto lo scopo della creazione; ed in » questo senso è vera la proposizione che Dio crea il mondo » per sè stesso, cioè perchè egli vuole mostrarsi al mondo, e » con tale manifestazione derivare nelle sue creature alcunchè » della gioja ineffabile ond' egli è beato: »[1] voi lungi dallo spianare la difficultà, l' aggravate. Perocchè o questa *manifestazione* è un bene per Dio stesso, o no. È un bene per lui? Dunque è necessaria alla sua beatitudine; perchè senza di essa Dio mancherebbe di qualche bene, e non sarebbe più Dio. Non è un bene per lui? Dunque non può essere lo scopo della creazione; perchè lo scopo di un atto divino non può esser altro che Dio stesso. Dunque *con una tale risoluzione* non *evitate l' assurdo*, ma bensì lo moltiplicate per tutti i versi.

Séguita ora l' altra ricerca, quali sieno *i caratteri universali e a priori d' ogni creato*. E intorno alle conclusioni, che voi stabilite, non occorre ch' io mi trattenga; poichè in generale sono le dottrine communi ad ogni scuola. Che li attributi costitutivi dell' *essenza* del finito[2] sieno l' *intelligenza*, l' *amore dell' infinito*, *e la consapevolezza* di sè;[3] che la sua *esistenza* sia *temporanea*,[4] e *data l' ipotesi della sua mutabilità, progressiva*;[5] non sarò io certamente, che voglia spender parole a contrastarvi.

Ma quello, ch' io non vi posso consentire in alcuna maniera, si è il metodo della vostra discussione. Voi pretendete di determinare *a priori* i caratteri universali del finito: ma è egli un assunto ragionevole e possibile? La deduzione *a priori* non può aver luogo se non in materia di concetti analitici e di principj assoluti; poichè il carattere essenziale de' giudizj *a priori* è la necessità, o l' impossibilità del contrario; onde si

[1] Pag. 105.
[2] Pag. 106.
[3] Pag. 110.
[4] Pag. 111.
[5] Pag. 112

risolvono tutti nel principio di contradizione, o piuttosto in quello d'identità. Dunque per istabilire *a priori* i caratteri di ogni creato, fa d'uopo presupporre l'atto creativo necessario e assoluto; ed è però una investigazione, che s'addice benissimo al panteismo, come quello che pone a fondamento delle sue dottrine l'assoluta necessità della creazione; ma per un dogmatico il titolo stesso di questo capo mi suona contradittorio. Volete dunque fissare *a priori* le condizioni di un atto libero, anzi liberissimo di Dio? Ora un atto, le cui condizioni vengono determinate *a priori*, è necessario e assoluto, non già libero; e la determinazione delle condizioni di un atto propriamente libero potrà indursi dal fatto, dall'esperienza, *a posteriori*, ovvero congetturarsi, indovinarsi in forma d'ipotesi, ma dimostrarsi razionalmente, ontologicamente, non mai. E poichè voi avete la creazione per un atto perfettamente libero, non è possibile nel vostro sistema un ragionamento qualunque *a priori* per definire i caratteri essenziali del creato. Questi infatti dipendono unicamente dal liberissimo volere di Dio, e sono essenzialmente mutabili, relativi, contingenti: dunque non possono determinarsi *a priori*, perchè dedutti *a priori* non potrebbero essere che immutabili, assoluti, necessarj: e perchè un ente determinato *a priori* non potrebb'esser l'opera di un agente libero. E come mai direste voi libero un agente, il quale *deve* operare in un modo determinato *a priori* con legge razionale e metafisica? Pertanto o voi vi siete ricreduto, e professate la dottrina de' panteisti su la necessità della creazione; o la vostra determinazione *a priori* dei caratteri del creato è una chimera, e non ha altro di *a priori* fuorchè la maschera ed il nome.

Nè varrebbe l'oppormi, che la libertà dell'atto creativo rimane salva, perchè Dio è sempre libero di creare o no; onde se crea, egli crea unicamente perchè vuole, e la necessità cade puramente su l'oggetto o termine della creazione. Imperocchè ne segue sempre, che tutta la *pienissima* libertà di Dio si riduce a nulla. Iddio allora è bensì libero di creare, o no; ma posto che voglia creare, l'atto suo è *a priori* determinato *ad unum*, ossia è necessario, non libero; poichè il carattere essenziale, che costituisce l'agente libero, è appunto la non-deter-

minazione *ad unum*, siccome il carattere costitutivo dell'agente necessario è la sua determinazione *ad unum*. Voi dunque concedete a Dio piena ed intera libertà di eleggere il nulla, astenendosi affatto dall' operare; ma, dato che operi, prestabilite ch' ei non può operare fuorchè nel modo determinato da voi *a priori*. Ora, in buon vulgare, è questa la negazione esplicita e assoluta di ogni libertà; poichè la libertà di un agente richiede non solo ch' egli possa fare o non fare l'azione, ma che possa fare un' azione a preferenza di un' altra, o farla in un modo anzichè in un altro. Dunque la massima parte della teorica di questo capitolo, quand' anche *materialmente* fosse vera, è *formalmente* falsa e inammissibile.

Ma pure trovo in su 'l finire una di quelle grandi verità, che seppero a quando a quando trionfare d'ogni ostacolo; e ad onta della vostra vigilanza, gettare un filo di luce in mezzo al caos delle contradizioni dogmatiche. Parlo della soluzione che voi date al problema: « Se nell' opera divina, quale esce pri- » mitivamente dalle mani del suo autore, possa trovarsi il » male. »[1] Ella è una questione, che importa sommamente di risolvere non solo pe 'l sistema filosofico, ma eziandio pe 'l religioso; poichè diverse religioni, e particolarmente il vostro *teismo cristiano* si fondano appunto in un dogma tradizionale su l' origine e su la natura del male. E vi confesso con vivo sentimento di piacere e di soddisfazione, che le brevi parole da voi consacrate a codesto argumento mi pajono così piene di verità e d' evidenza, ch'io non m'avrei aspettato meglio da un bravo partigiano dell' *umanismo*.

Voi cominciate a *distinguere il male in due specie:* « male » di limitazione, e male d' imperfettibilità, consistente (*questo* » *secondo*) non già solo nell' esser lontano dalla perfezione, » cioè dal proprio scopo, ma nell' essere impotente ad acco- » starvisi, e nell' avere una tendenza ad allontanarsene, e a » deteriorarsi. »[2] Indi voi passate a provare « che la prima » specie di male si trova necessariamente nell'opera divina; » e la ragione è sì manifesta, che non ammette replica: « giac- » chè Dio non può creare un infinito, ma solo un essere finito,

[1] Pag. 114.
[2] Pag 115.

» ed imperfetto. »[1] E ancora meglio voi provate, che « non » si può già dire lo stesso della seconda specie *(di male)*; » poichè è impossibile che Dio si contradica, e che creando » lo spirito per uno scopo v' inserisca nel tempo medesimo » una originaria ed invincibile impotenza a raggiungerlo, » od una tendenza irresistibile, che lo allontani sempre » più dalla sua destinazione. »[2] Ora il finito o lo spirito, di cui si discorre in questo luogo, è l'*io*; poichè è desso l'unico ente finito, che finora voi supponete conosciuto. All'*io* dunque s'applica necessariamente la vostra dottrina, conforme alla quale noi dovremo tenere per *impossibile*, che Dio creandoci abbia in noi inserito una *originaria ed invincibile impotenza* a raggiungere la nostra destinazione, o una *tendenza irresistibile,* che sempre più ce ne allontani. Ma non vo' togliere ai lettori il diletto di apprendere da voi stesso la conseguenza finale di questo bel ragionamento: « Dunque l'opera divina con» templata nella sua idea, come pure nel suo primo uscire » dalle mani del suo fattore, è *sincera* e *buona* (Dante), affatto » scevra dal male d'imperfettibilità, affatto esente da ogni » legge d'inerzia e d'immobilità; nè trovasi in essa alcun » germe di deterioramento e di morte. »[3] E siccome l'*opera divina*, di cui si favella qui, è sempre l' *io*; la vostra conclusione per maggior chiarezza può tradursi così: dunque l'uomo nel primo uscire dalle mani del suo fattore è affatto scevro dal male d'imperfettibilità, nè trovasi in esso alcun germe di deterioramento e di morte.

Oh potenza del vero! Ecco in mezza pagina una dimostrazione, che basta da sè a rovesciare e distruggere da capo a fondo tutto il faticoso edifizio, che avete costruito con cento pagine di sillogismi. Qual era la conclusione ultima, cui mirava la vostra filosofia? Il *teismo cristiano*. Or bene, il teismo cristiano come dottrina filosofica e come sistema religioso, riconosce per sua base principalissima il dogma del *peccato originale*; e voi con la vostra teorica del male avete dimostrata non solamente la falsità, ma l'*impossibilità* del dogma fonda-

[1] Pag. 115.
[2] Ibid.
[3] Pag. 116.

mentale del teismo cristiano. Ponete a confronto l'una dottrina con l'altra; e vedrete, se possa darsi un'opposizione più manifesta e assoluta. [1]

Per voi è *impossibile*, che Dio creandomi abbia inserito in me una originaria ed invincibile impotenza a raggiungere la mia destinazione: per la chiesa è un *dogma*, che si trasfunde in me o esiste in me un peccato originale, che non può togliersi per alcun rimedio naturale, e che rende impossibile alle mie forze il conseguimento della vita eterna, cioè della mia destinazione.

Per voi è *impossibile*, che Dio abbia in me inserito una tendenza irresistibile, che mi allontani sempre più dal mio fine: per la chiesa è un *dogma*, che io porto meco innata una inclinazione al peccato, cui non posso resistere co' l mio libero arbitrio.

Per voi è una *verità assoluta*, che io nel primo uscire dalle mani del mio fattore, sono scevro affatto dal male d'imperfettibilità: per la chiesa è un *dogma*, che io nella mia generazione ho contratto il peccato originale, che mi costituisce schiavo del demonio e nemico di Dio in eterno.

Per voi è una *verità necessaria*, che non trovasi in me alcun germe di deterioramento e di morte: per la chiesa è un *dogma*, che esiste in me il peccato originale, che è deterioramento e morte dell'anima.

Che ve ne pare? L'antitesi non è ella compiuta e perfetta? Bel dottore del teismo cristiano che siete! Bella ricostruzione del teismo cristiano, che è questa vostra filosofia, la quale dimostra rigorosamente *a priori* l'impossibilità del suo fondamentale principio! Se voi foste un teologo, imagino di leggieri a qual sotterfugio potreste ricorrere per salvare la vostra ortodossia. Direste, che la vostra dottrina non repugna al dogma della rivelazione; perchè l'*io*, del quale voi ragionate, l'*io* contemplato nella sua idea e nel suo primo uscire dalle mani del suo fattore, è l'*io* primitivo, l'Adamo della Bibbia, il quale venne creato innocente, e costituito in istato di santità e di giustizia. Ma voi che siete filosofo, no 'l direte; e no 'l direte per una ragione eccellente: perchè non potete. L'*io*, intorno a cui di-

[1] *Conc. Trid.*, sess. 5ª.

sputiamo, è propriamente ed esclusivamente il nostro; son io e siete voi; nè s'è mai fatta la menoma allusione all'uomo progenitore o a' suoi discendenti, ad uno stato primitivo d'innocenza o ad un secondo stato di colpa. La vostra dottrina è precisa e assoluta: egli è *impossibile* ch' *io* venga creato da Dio con un germe di deterioramento e di morte, ossia è impossibile che Dio mi crei in istato di colpa originale. E il dogma cristiano è non meno chiaro ed assoluto: egli è articolo di fede, che nel mio primo uscire dalle mani di Dio son tutto guasto e viziato da una colpa trasfusa in me con l'esistenza, ossia porto meco nella mia creazione un germe di deterioramento e di morte. La vostra filosofia riesce dunque ad una conclusione diametralmente coutraria a quella, che v' eravate promessa; e in vece di provare *a priori* la verità del cristianesimo, voi avete dimostrato *a priori* che il cristianesimo è un assurdo.

Imperocchè se non istà il dogma del peccato originale, che cosa diventa tutta la dottrina dell' incarnazione di Cristo, della predestinazione, della grazia, de' sacramenti, e della gerarchia? Ora quel dogma implica, secondo la vostra giustissima espressione, l' idea di un Dio che *si contradice.* Egli crea l'uomo per un fine, e insieme lo rende inetto a conseguirlo; gl' impone doveri, mentre lo fa impotente ad adempirli; gli prescrive la virtù nell' atto d' informare l' anima sua al vizio; gli comanda il bene infundendo nel suo cuore l' inclinazione al male; gli dona la libertà facendolo schiavo; lo chiama alla vita condannandolo a morte. Ecco il Dio del teismo cristiano: è l' archètipo della contradizione! Voi lo dite, e dite il vero. E un Dio così fatto non è egli ormai troppo indegno della scienza e dell' Umanità? — Ma l'hanno pure adorato li uomini pe 'l corso di tanti secoli. — E non aveano già per altri secoli adorato un'infinità d'altri Dei, che poscia il cristianesimo spodestò siccome perversi, ridicoli, infami? Ed egli aveva ragione; e rese un servigio inestimabile ad una gran parte del genere umano. Ma l' arma della critica, con cui egli assaliva la filosofia antica e detronizzava li Dei dell' Olimpo, è ora passata nelle mani della filosofia moderna, la quale cita al tribunale della ragione il Dio do' papi, e lo convince alla sua volta d' ingiustizia, di assurdità, e di contradizione. Per questo processo

medesimo voi n' avete già somministrato preziosi documenti; ma quello, che ora esaminiamo, li vale tutti, e basta da sè solo a motivare inappellabilmente la gran sentenza. Si, ripetetelo alto, e gridatelo a tutti l' Italiani: il fatto del peccato originale è impossibile: dunque il principio fondamentale del dogmatismo cristiano è assurdo; e voi potete sfidare tutti i teologi dell' universo a rispondere qualche cosa di sensato e di ragionevole al vostro argumento. [1]

[1] Anche lo scrittore degli *Appunti di Filosofia morale*, in grazia del programma officiale, parla del *peccato d' origine*, ed afferma che *questo dogma è affatto conforme a tutte le idee razionali* (n. 99). A dirlo al fa presto; ma a provarlo? e provarlo massime a coloro, che non giudicano delle *idee razionali* secondo il decreto e il beneplacito di un Ministero? Qui sta il punto. L' Autore capisce anch'egli, che posto quel dogma rivelato, *il mistero più difficile a comprendersi sarà, come la colpa di Adamo siasi communicata ai posteri, e come l' atto che corruppe e viziò la natura di lui, abbia infetta eziandio quella de' suoi discendenti* (n. 102); e tenta però di *spiegare in qualche maniera un sì difficile mistero*. Ma la sua spiegazione lungi dal farne *comprendere il mistero*, ci spiega questo solo, che il dogma della rivelazione quanto più si vuol comprendere, tanto più si rende irragionevole. Vediamolo: *Ma anche qui il ragionamento induttivo rende plausibile il dire, che atteso il vincolo generativo tra il primo uomo e tutta la sua posterità, le qualità sustanziali della umana natura, buone o ree, siansi propagate dai primi parenti infino a noi, ed abbiano a durare quanto la nostra specie; siccome vediamo propagarsi nelle particolari famiglie qualità accidentali, così ci è lecito asserire che le qualità essenziali, buone e cattive, identiche in tutti li uomini, si propaghino per questa misteriosa relazione e dipendenza spirituale della nostra stirpe dal primo generatore* (*Ibid.*). Ecco una teorica, che i teologi non conoscevano ancora. La *colpa di Adamo* è una *qualità sustanziale*, o *qualità essenziale dell' umana natura*! Onde ne segue, che 1.° dunque la *colpa di Adamo* fu opera unicamente di Dio; perchè è Dio l' autore unico di tutte le *qualità sustanziali ed essenziali* dell' uomo: 2.° dunque Adamo non ha commesso la *colpa originale* con un atto del suo libero arbitrio; poichè nessuno può dare a sè stesso una nuova *qualità essenziale e sustanziale:* 3.° dunque la *colpa di Adamo* ha mutato sustanzialmente ed essenzialmente la natura umana; poichè l' accrebbe di un' *essenziale* o *sustanziale* qualità, che prima non avea: 4.° dunque da Adamo in quà non è più esistito al mondo un uomo solo; poichè egli con la sua colpa portò un' alterazione sustanziale ed essenziale nell' umana natura, la quale d' allora in poi non fu più qual era uscita dalle mani di Dio: 5.° dunque (e con un filosofo pieno di tanto zelo pe' dogmi della rivelazione posso ben valermi senza scrupolo di questo argumento) Cristo, immune dalla colpa di Adamo, non fu vero uomo; perchè mancava di una *qualità sustanziale ed essenziale della nostra natura*. — E questi corollarj con tutti li altri simiglianti, che

Avranno forse potuto rispondere qualche cosa, finchè li uomini posponendo la ragione all' autorità, solevano ricono-

se ne potrebbero derivare, esprimono le credenze del catolicissimo Autore? — Inoltre, dato pure che la *colpa d' origine* fosse una qualità essenziale e sustanziale della natura umana, cresce l' assurdo per un altro verso; poichè da questo fatto, che *noi vediamo propagarsi qualità accidentali*, si deduce immediatamente la propagazione di *qualità essenziali;* dall'*accidente* si conchiude all'*essenza:* povera dialettica! — E da ultimo tutto il ragionamento dimostra che l' Autore o ignora o travisa lo stato della questione; perciocchè il *mistero,* ossia l' assurdo, non consiste già nella propagazione di *qualità essenziali o accidentali dell' umana natura;* ma nell' imputazione della reità di un atto personale d' Adamo a tutta intiera l' Umanità. Quindi non risolve in verun modo la difficultà, ma batte sempre la campagna, quando soggiunge: *Per questa incognita relazione si trapasa il peccato originale in tutta la schiatta umana. È legge della generazione, che il figliuolo nasca simile al padre, e da mortale e infermo genitore venga un figliuolo e infermo e mortale L' osservazione poi comprova, che lo stato non solo fisico, ma anche morale del generante influisce sui generati* (*Ibid.*). Ma 1.° se quella *relazione* è *incognita*, come si può fondar su di essa la spiegazione di un altro mistero? 2.° La *legge* e l' *osservazione*, che qui s' allega, non ha i caratteri di universalità e di necessità, che la rivelazione aggiudica al dogma del peccato originale. E non vediamo noi assai di frequente nascere i figliuoli, non *simili* al padre, ma molto diversi; e da padre robusto e virtuoso venire figliuoli infermicci e tristissimi, o viceversa? 3.° E poi la questione versa su la legge della morale, non su la *legge della generazione:* trattasi di spiegare *come siasi communicata ai posteri la colpa di Adamo*, non qualche sua qualità naturale. Poniamo pure, che *lo stato morale de' genitori influisca su i generati;* ma chi per ciò ebbe mai la pazza crudeltà di conchiuderne, che i figli nascano rei delle colpe dei padri? O che nome si dovrebbe dare ad una legge, la quale decretasse i figli complici e sindacabili della iniquità de' genitori? E perchè questa legge, ancora più stolta che disonesta, fu da certi preti sanzionata co 'l lume e co 'l sigillo di Dio, noi doviemo dunque cambiar nome alle cose, e venerare qual mistero un assurdo, qual principio di morale il rovescio di ogni giustizia? — Nè l'Autore osa dissimulare totalmente la difficultà, e però soggiunge: *Ma qui facilmente si sveglia nella mente l' objezione: perchè del fallo primo si puniscano anche i discendenti di chi lo commise? Non pare ciò contrario alla divina giustizia?* (n. 103.) Or attenti alla risposta: *La quale difficultà assai facilmente si risolve, ove solo si consideri siccome i mali, che dal primo padre discesero sopra i suoi posteri, non furono inflitti da Dio positivamente* (*Ibid.*). Ah! se *risolvere assai facilmente una difficultà* significa aggravarla con assurdità molto più inestricabili, l' Autore ha ragione!.... Che per la colpa del *primo padre* Iddio punisca i *suoi posteri positivamente* o negativamente, poco c' importa; ma sta che veramente li punisce. Dunque viola veramente la giustizia. Se poi questa violazione sia positiva o negativa, la è questione degna

scere la voce di Dio nella parola del sacerdote; e professare ciecamente, senza verun esame, le credenze da lui bandite per decreti del cielo. Con uomini educati a quella scuola d'ignoranza e di servitù, potea ben valere il famoso argumento: *credo quia absurdum*. Ma a' nostri giorni questa razza d'argumenti fa ridere persino i fanciulli! Sanno tutti oggimai, che l'autorità va subordinata alla ragione, la credenza all' esame; sanno che le leggi della coscienza procedono, non più dalla parola del prete, ma dall' evidenza della verità; sanno che i dogmi della religione non possono sovrastare ai principj della scienza; e quindi anzichè rinegare la propria ragione per credere al Dio de' papi, negano risolutamente *questo Dio* per conformarsi alla ragione. Ora ad uomini cresciuti ed allevati sotto l'influsso di cotali dottrine, che cosa possono più rispondere i teologi in difesa del peccato originale? Che Dio lo ha rivelato? Ma Dio non può contradirsi. Che lo dice la Bibbia? Ma la Bibbia non può autorizzare un assurdo. Che i concilj lo hau

eminentemente degli studj de' filosofi casisti: se l' intendano fra loro. — *Dio nulla tolse agli uomini che loro appartenesse, nulla negò di quanto era loro dovuto (Ibid.)* Ciò che *apparteneva* ed *era doruto* agli uomini, non è altro che la natura umana Se dunque l'uomo dopo il peccato non perdette nulla di ciò, che gli *apparteneva* e gli *era dovuto*; ne segue, che il peccato appartiene intrinsecamente alla nostra natura; e che a noi, in quanto uomini e solo perchè uomini, è dovuto l' odio di Dio, la schiavitù del demonio, e l' eternità dell' inferno! E qual è la coscienza che non si rivolti contro di queste sataniche dottrine? — *Egli tolse all' uomo peccatore i doni sopranaturali, di cui l' aveva fornito; ma ciò fece, perchè l' uomo stesso rigettò da sè iniquamente la grazia; poichè l' uomo rendendosi colpevole si pose in uno stato, durante il quale è resa intrinsecamente impossibile l' unione graziosa di Dio con lui, conciossiachè la santità essenziale non può stare dove è il peccato (Ibid.)*. Ma quest' *uomo*, insomma, chi è? Se Adamo, siam d' accordo: egli ha peccato, ed è giustizia che ne paghi la pena. — Ma se per *uomo* si vuol significato il genere umano, queste parole sono un oltraggio alla morale, alla logica, alla natura. Dunque noi siamo *peccatori* avanti di nascere? Noi abbiamo *rigettato la grazia* prima di esistere? No, non siamo noi che ci *rendemmo colpevoli*; ma è Dio, che ci ha gratuitamente creati nella colpa; è Dio, che di suo pieno arbitrio ci ha *posti in* questo *stato* di avversione da lui; è Dio, che spontaneamente c' imputò un peccato, che non era e non poteva essere commesso da noi. Noi dunque siamo innocenti: il reo è Dio! E la filosofia dogmatica lusingasi ancora di poter giustificare il suo Dio con queste ragioni, che appunto lo rappresentano come il tipo del male e il genio della colpa, come il depravatore ed il carnefice dell' Umanità?

definito? Ma un decreto de' concilj non può legitimare un errore. Che la chiesa lo insegna? Ma l'insegnamento della chiesa non può conciliare un' antinomia. Dunque non c'è verso: o bisogna provare, che il dogma della caduta primitiva non repugna ai principj della ragione; o bisogna concedere alla coscienza umana il diritto di rigettarlo in nome della ragione. Il metodo della vecchia teologia è dunque invertito; poichè per imporre all'odierna società le sue credenze non può invocare più il suo argumento consueto: Iddio lo dice, dunque è vero; ma invece dee ragionare così: è vero, dunque Iddio lo dice. E la dimostrazione in questa forma è un negozio alquanto più grave e malagevole che l'argumentazione nella forma antica delle scuole. [1]

[1] Curioso veramente, a questo proposito, è il trovato del Gioberti. Il quale a difendere dagli argumenti del razionalismo *un punto così capitale della fede cristiana*, ecco di che logica s'è armato: « Coloro cui pare strano, » che tal potenza (*quella di prescegliere il male*, concessa al primo uomo) » sia passata in atto, e Iddio non l'abbia impedito, non avvertono che si » sarebbe forse dovuto a tal effetto rompere o pretermettere la legge finale » dell'universo intelligente, e la moral disposizione di tutto il creato. E se » l'esito di cotesta legge fu infausto quaggiù, chi sa se nei mondi innume- » rabili e popolati da sustanze pensanti, che ci somigliano, non sia seguito » l'effetto contrario? Ma, o sia per questa cagione, o per altre infinite a » noi incognite, chi potesse vedere il tutto, resterebbe appieno giustificata » la sapienza del creatore; e si parrebbe, che se due cose del pari manife- » ste, quali sono la bontà di Dio e l'esistenza del male sulla terra, ci sem- » brano incompatibili, ciò non procede d'altronde che dalla nostra corta » veduta, la quale non può penetrare i giudizj divini, nè apprendere al- » tro che un atomo dell'universo (*Teorica del sovranaturale*, § CXVII) ». Ora traduciamo in buona lingua vulgare questo discorso, e suona così: il dogma del peccato originale secondo i principj della ragione è un assurdo, e secondo le leggi della morale è un' iniquità; ma potrebbe diventare un atto reale e giustissimo in grazia di una ragione e di una morale, che nessuno conosce. Laonde il principio catolico viene bensì dimostrato falso dalla scienza, ma sarebbe provato vero dall'ignoranza; l'Umanità dee credere un fatto, che in quanto le è noto repugna, solo perchè, in quanto le è incognito, potrebbe stare. Ma che direbbero i matematici di quel pazzo, il quale volesse loro dimostrare che il circolo è quadrato con un ragionamento di questa fatta: *se* nella geometria di *quaggiù* i circoli sono rotondi, *forse chi sa* che *nel mondo della luna* non esista un'altra geometria, che facia i suoi circoli quadrati? Ah! se voi non aveste la *veduta sì corta*, che *apprendete* a mala pena *un atomo dell'universo*, se *poteste vedere il tutto e penetrare i giudizj divini*, direste bene che il mio principio è evidente. Dun-

Fra i teologi moderni io ne conosco uno, che s'è arrischiato quà e là a porre ne'suoi veri termini la questione religiosa; ed è un gesuita, il P. Perrone. Ma sapete voi, per rispetto al peccato originale, come l'ha risoluta il brav'uomo? L'ha risoluta negando senz'altre cerimonie fino al concetto del peccato originale; poichè vi prova, che il peccato originale è *nulla*. [1] Questo è veramente un mettere la scure alla radice! Questo sì che è un eliminare d'un colpo solo tutte le difficultà del mistero, e chiudere la via ad ogni possibile dubio della ragione!

Ma d'altra parte, che è mai un dogma, il quale formula il *nulla* in un articolo di fede? Che è una religione, la quale storicamente e teoricamente muove dal *nulla?* Che è una teologia, alla quale non resta più altro scampo dagli attacchi della filosofia, tranne questo solo di ridurre al *nulla* i suoi stessi principj? E questa teologia si professa a Roma, sotto il patrocinio e con l'approvazione almeno implicita del Papa! Quando io lessi in un bello scritto di Emilio Deschanel, che a' nostri tempi il catolicismo ha smarrito la coscienza di sè, rotto il filo delle sue tradizioni, e fatto in pezzi il proprio simbolo di fede, in guisa che « egli è impossibile, che il Papa « stesso nel secolo XIX non sia per lo meno sociniano; » [2] stimai a prima giunta che fosse un ghiribizzo, o un paradosso dell'autore. Ma riflettendo poscia, come ad un teologo gesuita oggidì sia lecito insegnare e stampare proprio a Roma, che il peccato originale è *nulla;* e come voi, filosofo apologista del teismo cristiano, non vi peritiate di credere e dimostrare, che il peccato originale è *impossibile;* io non posso più stare in

que *o sia per questa cagione, o per altre infinite a voi* ed a me *incognite*, la matematica correggerà da qui avanti i suoi teoremi e le sue dimostrazioni, e rinuncerà all'evidenza che si gloria d'avere, per credere all'assurdo in virtù di ragioni, che non può nè anche indovinare. E tal è la logica, che pretende di erigere a dogma di fede il peccato originale!

[1] *Dum quæritur, qua ratione, seu quo modo propagetur peccatum originale, quæritur qua ratione aut quo modo propagetur privatio, seu non communicetur alteri, quod non habetur.* Praelect. theol., Tract. *De Deo Creatore*, p. 3.ª, c. 4, n.° 471.

[2] *Catholicisme et Socialisme*, art. 1.— *Liberté de penser*, n.° 27, Février, 1850.

forse, e dichiaro che Deschanel ha tutte le ragioni del mondo; e che il suo detto, se pecca, pecca di soverchia temperanza e riserbatezza. Perciocchè se oggimai la causa del peccato originale non ha più altri difensori, che teologi e filosofi, i quali proclamano ch' esso è o *impossibile*, o *nulla;* bisogna ben dire che quella causa è perduta, irreparabilmente perduta.

Recapitoliamo. Nella *ricostruzione del teismo cristiano* voi toccaste i tre misteri e dogmi capitali, che esprimono quale concetto e' s' abbia di Dio, dell' universo, e dell' uomo: la trinità, la creazione, e il peccato originale. Voi siete riuscito, certo involontariamente, a negarli tutti e tre: negate i due primi, difendendoli con tali ragioni, che li provano assurdi; negate il terzo, dimostrando espressamente che è impossibile. E questo si chiama, nella vostra lingua, ricostruire il teismo cristiano! Oh valga questo sperimento a chiarirvi di che strana religione vi siate fatto sostenitore, e che disgraziata filosofia abbiate sinora professato; poichè per costruire l' una, voi di dogmatico vi convertite, vostro malgrado, in scettico; e per ricostruire l' altra, voi di cristiano diventate, senza pure sospettarlo, un incredulo! Ma nè il cuore, nè l' intelletto del secolo può trovare più oltre appagamento in una credenza religiosa e in una dottrina filosofica, che l' obligherebbero ad una perpetua lutta con sè medesimo. Quindi ha origine l' odierno *antidogmatismo*, che voi imputate all' empietà e all' incredulità degli individui; e che io considero come un atto sublime di fede della presente generazione.[1] E poichè mi

[1] Se in materie così gravi fosse lecito lo scherzo, noi potremmo ringraziare la filosofia dogmatica officiale di aver troncato le più alte questioni della vita con giochi di parole, che sembrano veramente piacevoli facezie. Si leggano, così per un saggio, i n. 149-156 degli *Appunti di filosofia morale;* e si vedrà, che dopo una esposizione delle principali dottrine del razionalismo e del naturalismo, l' Autore stima di averne fatta la confutazione con questo argumento, che il Gioberti nella *Teorica del sovranaturale*, § xciv, avea già prima di lui recato in mezzo: *Il principale errore di questi due sistemi è di avere scambiato l' accidente colla sustanza, dichiarando per simbolico quanto forma l' intrinseco della verità rivelata, ed accettando per fondo vero ciò che è soltanto analogico od estrinseco alla verità stessa. Perocchè nell' ordine sovranaturale la pretta e letterale verità consiste in ciò che sovrasta alla ragione, della quale verità è mero simbolo l' elemento razio-*

cade in acconcio, permettetemi d'aprirvi tutto il mio pensiero.

L' età nostra, chi la mediti con animo preoccupato da spirito di parte, di sistema, o d' interesse privato, dee sembrare

nale (n. 154). Ma questo è un asserire, non è provare; ed è, per giunta, un asserire ciò per appunto che costituisce il nerbo della controversia. Perciocchè ai razionalisti e naturalisti, i quali non ammettono nè *verità rivelata*, nè *ordine sovranaturale*, si risponde con supporre formalmente l'*ordine sovranaturale* e la *verità rivelata*. E tanto basta per dimostrare che naturalismo e razionalismo sono errori, empietà, follie! Nè prova meglio l' altra ragione, che aggiungesi poco appresso: *Se i filosofi, di cui parliamo, considerassero accuratamente la natura della civiltà e del suo procedere, avrebbero, son certo, ritrovato che il progresso cristiano è appunto indefettibile, perchè si appoggia all' immutabilità della fede ortodossa. Fatta questa progressiva nel suo intrinseco, la civiltà necessariamente ondeggia in una perpetua vicenda tra un avanzamento ed un regresso, e di più per le condizioni presenti di nostra natura, a quest' ultimo si offre una sfera più ampia d' azione; il che è pienamente confermato dalla storia* (n. 155) Ecco quà un *progresso* nato dall' *immutabilità*, ed un *regresso* caginnato dal far *progressiva* la fede! Curioso quel *progresso*, che sta fermo; e più curioso ancora quell' altro progresso, che va all' indietro! E che miracolo di *storia* dev' esser quella, che i dogmatici leggono proprio con li occhi loro: una storia, la quale mostra che *al regresso si offre una sfera più ampia d' azione* che al progresso! i... Ammirabile poi è la conclusione di quello stesso capitolo: *I razionalisti vogliono spiegare tutto col mezzo del progresso, e non si avvedono che la cosa più difficile a spiegarsi è il progresso stesso. Perocchè o è fine del progresso l'infinito, od ha termine nel finito. Nel primo caso sarà inaccessibile all' uomo, e però illusorio, perchè ogni movimento a questo termine è impossibile, il finito non potrà mai conseguire e raggiungere l' infinito: che se poi l' ultimo termine del progresso è un finito, allora raggiunto questo, resta esaurito il progresso stesso; allora il finito è l' ultimo destinato dell' Umanità* (n. 156) Ma altro è *raggiungere* un termine, altro il *muoversi* a quel termine. Il progresso consiste in ciò, che l' Umanità vada sempre avanzando verso il suo termine ideale senza raggiungerlo mai; poichè raggiuntolo una volta, si dovrebbe arrestare, e svanirebbe perfino l' idea del progresso. Che poi quel termine sia finito o infinito, ed infinito in senso matematico o metafisico, sono questioni, in cui potranno i dogmatici esercitarsi e travagliarsi dogmaticamente a loro piacere. Per noi, è certo che l' uomo passando dal selvaggio allo stato civile si perfeziona; è certo che il grado presente di civiltà non è l' ideale della sua perfezione; è certo che gli rimane da percorrere una lunga e indefinita serie di perfezionamenti via via progressivi per avvicinarsi all' ideale cui aspira; e che è legge naturale dell' uomo, individuo e società, di avanzarsi con un moto variabile, ma sempre ascendente, verso la sua mèta finale. È possibile, che per i dogmatici non basti questa teorica *a spiegare il progresso*; ma è un fatto ch' essa basta all' Umanità per aver fede e fiducia nel suo destino. E noi non vogliamo di più.

uno strano rimescolamento di verità, di passioni, d'errori, e di follíe, inspirare un profondo senso d'orrore e di spavento, e trarre dal petto grida di cordoglio e di maledizione. Tal è il caso di tutti l'idolatri del passato, i quali memori tuttavia della felicità, ch'essi soli, in mezzo alle torture e alle agonie de' popoli intieri, si godevano sotto la sacra tutela del despotismo e della tirannide, fanno risonare di anatemi contro i tempi novelli gazzette, libri, scuole, chiese, e tribune. Ma chi all'età nostra ripensa con animo riposato e sereno, chi l'interroga e l'ascolta con lealtà e con senno, non tarda molto a discernere fra quel movimento spontaneo, universale, che scuote oggimai ed agita e sospinge i popoli d'Europa, un'idea suprema o una legge commune, da cui esordisce un'êra nuova della società, e in cui si sente l'espressione confusa, ma energica, dei nuovi bisogni che travagliano l'Umanità, e la spingono avanti su la via di un miglior avvenire. E quest'idea, questa legge qual è? Dopo anni e secoli di vita consumata miseramente nella servitù e nel patimento, nell'inerzia dello spirito e negli stenti del corpo; vita senza fede nè libertà, senza dignità nè fratellanza; vita chiusa alle ricchezze della natura e alle gioje dell'intelligenza; vita di superstizione e di dubio, di pregiudizj e d'abbrutimento, d'ipocrisia e di licenza, è spuntato finalmente il giorno, che i popoli sono rientrati in sè stessi, hanno interrogato Dio e la loro coscienza, e si domandarono: Perchè mai l'esistenza delle generazioni umane dee consumarsi tutta in questa orribile vicenda d'errori e di tormenti? Perchè millioni e millioni di creature, nate a conoscere il vero e ad amar il bene, devono, in favore di pochi uomini loro fratelli, spogliarsi d'ogni diritto alla vita, vender l'anima a prezzo di pane, e tenere alla mercè di un padrone la luce stessa dell'intelletto, la stessa fiamma del cuore? Non sorride a tutti egualmente il cielo e la natura? E questa servitù dell'anima, infinitamente più grave che quella del corpo, è ella dunque una legge irrevocabile, una condizione fatale della società umana? Questo diritto, su cui alcuni potenti osano fondare la loro assoluta e intolerabile dominazione, è egli dunque un dettato di Dio? Questo dovere, che s'impone ai popoli, di misurare pensieri e parole, movimenti e sospiri,

giudizj e credenze secondo il capriccio di chiunque possa intitolarsi rappresentante di Dio, è dunque un obligo di coscienza, un principio morale, una rivelazione divina? E questo Dio, uno e trino, spirito e carne, che dispensa diritti e doveri, beni e mali, paradiso ed inferno, senza alcuna norma di giustizia e d'equità, è egli dunque l'ente perfettissimo, principio e fine d'ogni cosa; o è invece una chimera, di cui si ridono ormai tra loro principi e sacerdoti, e che pure si ostinano a mantenere su li altari come autore e vindice de' loro privilegj? — E una voce, la voce vera di Dio, ha risposto alla coscienza dei popoli; e nel cuore dell'Umanità, allato al sentimento de' proprj doveri, si destò e rapidamente si difuse, come una corrente elettrica, il sentimento de' proprj diritti; e un grido spontaneo e concorde cominciò a levarsi di paese in paese fra i popoli di tutto il mondo civíle: — Anche noi siamo figli di Dio; l'anima nostra ha pure il bisogno e il diritto di vivere; vivere della vita d'intelletto e d'amore, di libertà e di fede, sola vita degna dell'uomo. Se un Dio esiste, ei dev'essere il padre commune; e dinanzi a lui tutti, popoli e individui, hanno da riconoscersi eguali ed abbracciarsi fratelli. Dunque le instituzioni sociali, in cui viviamo, o non sono legge di Dio, o sono una legge di progresso, che esclude essenzialmente la permanenza e l'immobilità, e involge una serie indefinita di trasformazioni e di miglioramenti. Quindi non solo è possibile, ma legitima e necessaria una riforma delle instituzioni, che già costarono tante lagrime e tanto sangue all'Umanità. La religione della tirannide e l'evangelio dei preti facia luogo all'evangelio de' popoli e alla religione della democrazia; poichè il Dio del culto cristiano ha compiuto la sua missione storica in Europa, come al suo apparire, diciotto secoli fa, l'aveano compiuta li Dei della mitologia pagana. Carattere dell'èra nuova è il socialismo; e tutte le instituzioni religiose, politiche, e civili devono ritemperarsi a questo novello spirito, che soffia un'altra volta su la faccia della terra. Dunque un Dio che non contradica alla scienza, una fede che non repugni alla ragione,[1] un culto che non offenda la mora-

[1] L'aver accennato alle contradizioni della fede mi richiama a memoria un'asserzione del Rosmini, la quale mi diede un forte sospetto, che dopo

le, un'autorità che non violi la giustizia, una legge che non ispenga la libertà, un'educazione che non estingua l'ingegno,

aver *licenziata la serva*, egli siasi corrucciato altresì con *la padrona*; sicchè il pover'uomo, piantato lì dalla *padrona* insieme e dalla *serva*, abbia trovato la *casa sua* perfettamente vuota (v. la nota (a) pag. 312). Egli adunque con una ingenuità, che tiene del prodigio, ne conta la seguente novella: *In questi diciannove secoli da che il Vangelo fu predicato nel mondo, e la ragione fu in continuo esercizio...., in tutto questo tempo dico, dove la fede cristiana ebbe a lottare con ogni maniera di nemici, e con tutte le cavillazioni che seppe trovare lo spirito dell'empietà, comparve una contradizione certa e dimostrata fra una verità di ragionamento, e una verità di fede? Mai. Furono bensì prodotte delle apparenze di contradizione, delle conghietture: ma messe ad un serio esame, tutte si trovarono, si dimostrarono vane ed illusorie: non v'ebbe una sola delle credute contradizioni, che sia stata riconosciuta tale, e che abbia avuto l'assenso concorde degl'intelligenti* (*Degli Studj dell'Autore*, n. 39). A queste rodomontate scolastiche lo contraporrò, non mica fatti ed argumenti notissimi a chiunque ha letto una storia o cultivato una scienza, ma solo un altro racconto, che il Rosmini medesimo nel medesimo libro avea fatto, autenticandolo con la sua propria testimonianza: *Dalla sovversione anzi dall'annientamento della filosofia operato nel secolo scorso dagli autori del sensismo, guazzabuglio di negazioni e d'ignoranze, che sotto il nome assunto di filosofia invase tutta l'Europa, con più detrimento del vero sapere che non vi avesse recato giammai alcuna invasione barbarica, derivò quella corrozione profonda della morale, del diritto, della politica, della pedagogia, della medicina, della letteratura, e più o meno di tutte le altre discipline, della quale noi siamo testimonj e vittime: e questa corrozione, trasfusa nelle azioni e nella vita mentale de' popoli e della stessa società umana, continua a dilacerare, come mortifero veleno, le viscere di quelli e a minacciar questa stessa di morte* (n. 10) Ora traducendo questo gergo in italiano, se ne raccoglie, che il dogmatismo cristiano (per lui è la *filosofia*) fin dal secolo scorso fu *sovvertito ed annientato*; che le teoriche della scienza moderna (ei le chiama *negazioni ed ignoranze*) distrussero *il vero sapere in tutta l'Europa*; che la morale, il diritto, la politica, la pedagogia, la medicina, la letteratura, e tutte le altre discipline repudiarono le favole della teologia (ciò che fu, secondo lui, una *corrozione profonda*), ristabilirono le loro fondamenta su principj e metodi naturali, diedero una nuova direzione alla vita mentale de' popoli, penetrarono nelle viscere stesse della società umana, e fecero splendere su l'Umanità l'alba di quell'êra gloriosa, in cui la redenzione dell'uomo verrà compiuta (il che, nel suo linguaggio, chiamasi *avvelenamento e minaccia* di morte), e la vita terrestre cesserà di essere tiranneggiata dal prete e dal diavolo, dalle angosce della miseria e dagli spauracchi dell'inferno. Ma questi fatti, che l'autore stesso, benchè sotto altri nomi, attestava, sono la più formale smentita dell'altro fatto, che poco appresso vorrebbe farci credere. Perciocchè se la sua *filosofia* o, che è tutt'uno, la *Fede cristiana* venne annientata; se tutte le scienze la rinnegarono; egli è troppo manifesto, che il *intelligenti* con *assenso concorde* aveano

una proprietà che non isterilisca il lavoro, un commercio che non condanni l' operajo alla fame, alla miseria, alla prostituzione: tal è il senso profondo, in cui s'accordano mirabilmente tutte le voci in apparenza cotanto diverse, che surgono dal movimento odierno della società.

E questo è il secolo, che voi tacciate d' empio, d' incredulo, di materialista? Materialista, perchè nega il *vostro* spirito? Incredulo, perchè rigetta la *vostra* fede? Empio, perchè dissolve il *vostro* Dio? Ma oltre il vostro Dio, la vostra fede, e il vostro spirito, c' è e non può non esserci uno spirito più reale, una fede più ragionevole, un Dio più perfetto. L' Umanità lo sente, lo crede; e la scoperta di questa nuova *formula sociale* è lo scopo ultimo di tutti i suoi sforzi. Quel vago senso d' inquietudine, quella sete di cognizioni, quello slancio verso l' avvenire, quell' entusiasmo di patria, quella passione di fratellanza, quella frenesia di libertà, ond'è compresa e divorata la presente generazione, che cosa sono? Sono il grido, il gemito, la preghiera dell' Umanità, che invoca dal cielo una religione; sono il canto di guerra dei popoli, che corrono alla conquista di una fede sociale, in cui possano tutti egualmente trovare e praticare la legge naturale della vita; sono la gran protesta del cuore e dell' intelletto umano contro il cinico ateismo, che domina da lungo tempo li statuti civili e le religioni officiali. Perocchè le nazioni finora si reggono su la forza, non su la fede; il codice della diplomazia è l'interesse, non la giustizia; il re dell' universo è l'oro, non Dio; il legislatore del genere umano è il cannone, non mai l'amore: e il cannone, l' oro, l'interesse, la forza potranno, se vuolsi, imporre la religione delle cerimonie, e delle convenienze, e dell'ipocrisia; ma

riconosciuto, non una, ma moltissime *contradizioni certe e dimostrate* fra le *verità di ragionamento* e le *verità* di fede; onde non potendo conciliare le une con le altre, preferirono una ragione incredula ad una fede assurda: a quella fede, che si compose per simbolo il più strano sistema di contradizioni, che la storia ricordi; a quella fede, giusta la quale Iddio è uno e trino; Cristo, Dio ed uomo; Maria, vergine e madre; l' eucaristia, pane e carne; i bambini, innocenti e peccatori; la natura, opera di Dio e del demonio; i morti, tornati in vita; li spiriti, arsi nelle fiamme; i serpenti, sofisti; li asini, eloquenti; i papi, vicarj di Dio; i preti, infallibili; i re, cosa sacra, ecc., ecc.

questa religione è l'obbrobrio, e non la salute dell'Umanità; e l'Umanità anela irresistibilmente a quella religione, che adora in ispirito e verità, che vivifica le anime, nobilita i cuori, santifica la vita, divinizza l'uomo, imparadisa la terra. E se non è lecito a nessuno di poter anticipatamente stabilire la data di questa seconda e più efficace redenzione del mondo; a tutti però insegna la filosofia e la storia, che il mondo seguirà con ardore sempre più vivo il suo cammino; procederà con sempre maggiori sforzi alla sua mèta; e non avrà pace, nè tregua finchè non sia giunto a costituire il culto della libertà, la fede della ragione, l'autorità della scienza, la chiesa dell'Umanità, la vera famiglia di Dio.

—

LETTERA UNDECIMA.

REALE CONDIZIONE DEL CREATO.

SOMMARIO.

Le dimostrazioni *a priori* di Bertini non provano nulla. — I tre momenti del suo metodo di filosofare. — Ciascun termine del primo momento è una serie d'antinomie. — Trionfo dello scetticismo. — Anche il secondo momento è una fonte inesausta di contradizioni. — Nuovo trionfo dello scetticismo. — Ed il terzo momento non è da meno degli altri. — Lo scetticismo è proprio l'anima di tutta la filosofia di Bertini. — Assurdità del suo metodo. — Egli rovina ogni principio di certezza e di verità. — Circolo vizioso. — Rovina pure la necessità della legge morale. — Nozione contradittoria della beatitudine. — Un'altra objezione veramente *grave*. — Bertini salta la difficoltà. — La sua risposta è un controsenso. — Nel suo sistema le false religioni sono impossibili. — La diversità di genio e di cultura de' popoli, per lui non prova nulla. — Se possano errare particolareggiando l'idea di Dio. — Paragone delle aberrazioni morali. — Bertini confutato da Bertini. — Li scettici non possono credere ch'egli parli in su 'l serio. — Quali scherzi gli possano permettere, e quali no. — Sistema religioso degli umanisti. — Nell'infanzia de' popoli la religione è feticismo. — Poi questo diventa idolatria, e si trasforma in politeismo. — Questo alla sua volta diviene idolatria, e si trasforma in teismo. — Origine e valore delle triadi e delle incarnazioni divine. — Cristologia di D. Strauss. — Processo dell'Umanità nella formazione dei simboli e dogmi religiosi. — Anche il cristianesimo è una idolatria. — Testimonianza di F. Lallemand. — Tutti li Dei sono enti imaginarj. — I Rivelatori nè Dei, nè impostori. — Riflessioni di P. Leroux. — Trasformazione successiva delli Dei. — Carattere del nostro secolo. — L'antiteismo scientifico e positivo. — Sistema dogmatico e culto religioso dell'avvenire. — Giudizio di De Potter. — Belle considerazioni di A. Jacques. — L'ateismo è impossibile. — Il panteismo, il deismo, e l'ateismo giudicati da E. Littré.

Signore,

La falsità del metodo, che avete tenuto nel determinare i caratteri e le proprietà del finito, si manifesta ora da per sè con questa confessione, che vostro malgrado v'esce dal petto

su 'l bel principio del capitolo undecimo e della nuova questione, che togliete a disaminare: « Finora noi non conosciamo il finito se non nella sua idea, ed ignoriamo ancora *come sia fatto il finito reale.* »[1] L' ignorate? tutt' altro! Non solamente voi sapete già *come è fatto* il finito reale, ma sapete di più che esso *non può esser fatto altrimenti;* perciocchè voi avete già stabilito *a priori* come *debba esser fatto* il finito reale: dunque per voi è impossibile che non sia tale; e se è impossibile per voi, che il finito reale non sia qual venne da voi *costruito*, non potete più dire che *ignorate ancora* come sia fatto il finito reale. Può forse un oggetto reale apparire diverso dall' idea, che di lui si ha e si dimostra *a priori?* A voi dunque non basta la geometria pura, e vi fa mestieri dell' esperienza materiale per accertarvi, che tutti i raggi del circolo sono eguali, che due linee parallele non possono mai incontrarsi, che la somma degli angoli del triangolo equivale a due angoli retti, ec.? Ma che stima fareste voi di un matematico, il quale dopo avere determinato *a priori* i caratteri e le proprietà essenziali del circolo, ragionasse poscia così: — Finora noi non conosciamo il circolo se non nella sua idea; ed ignoriamo ancora come sia fatto il circolo reale? — Ora il vostro ragionamento è di cotale valore. Conviene però che dichiariate meglio la vostra mente. O voi credete davvero di aver fissati *a priori* i caratteri del finito: e allora la discussione, a cui mettete mano, è superflua ed assurda, perchè ciò, che è *a priori*, è necessariamente, assolutamente tale; una realtà diversa è metafisicamente impossibile; e non che una diversa apparenza, ma nè tutte l' esperienze contrarie non dovrebbero muovere un dubio solo nell' animo vostro; sarebbero evidentemente tutte illusioni e chimere, di cui la ragione non deve e non può fare conto alcuno. O credete, all' incontro, in buona fede d'ignorare finora come sia fatto il finito reale: e allora la dimostrazione già data *a priori* dei caratteri del finito era per voi illusoria e sofistica, poichè di ciò, che s' ignora in realtà, non può aversi un concetto necessario e assoluto. Vorrei sapere quale dei due corollarj vi piacia di repudiare. Seguitiamo.

« Ora a quel modo che dalla esistenza fenomenale del

[1] Pag. 116.

» finito, considerata sotto un rispetto teologico, noi abbiamo
» dedutto la sua esistenza reale ; così se nel finito, che ci vien
» dato dall' esperienza, noi troveremo l' *apparenza* di alcuna
» di quelle proprietà che abbiamo fin qui enumerate, come
» essenziali ad ogni mondo creabile, noi potremo inferirne la
» *realtà* di tale proprietà. »[1] È una logica singolare codesta! Ma, insomma, stimate voi possibile, che l' *apparenza* discordi dalle *proprietà essenziali*, che avete già enumerate *a priori*, sì, o no? Se no, dunque è ridicola la vostra questione, la vostra transizione, e la vostra filosofia. Se sì, può dunque l' apparenza di una cosa trovarsi discorde dalle sue *proprietà essenziali*, cioè riconoscete voi stesso possibile un' opposizione tra l' essenza e il fenomeno delle cose, e però condannate già senza remissione qualunque ragionamento, che presumesse dedurre la realtà dall' apparenza, condannate voi stesso la vostra logica, il vostro metodo, la vostra filosofia. E pure voi togliete appunto di quà l' occasione di celebrare le lodi e cantare le glorie del vostro sistema! Del resto, siccome abbiamo anche noi toccato con mano la nullità di tutte le dimostrazioni antecedenti, così possiamo rettificare di leggieri questo vostro passaggio da una all' altra questione, e tradurlo nella forma seguente: ora a qual modo che dalla esistenza fenomenale del finito, considerata sotto qualsivoglia rispetto, non se ne può dedurre nulla affatto intorno alla sua esistenza reale; così qualunque sieno le proprietà apparenti del finito, che vengono date dall'esperienza, non se ne potrà giammai concludere nulla per rispetto alle sue proprietà reali ed essenziali.

« Il nostro metodo di filosofare consta perciò di tre mo-
» menti: 1° La contemplazione di Dio e dell'opera divina
» nella sua idea. 2° Lo studio del finito fenomenico datoci dal-
» l'esperienza. 3° Il paragone di questo finito coll' idea, e il
» giudizio sulla loro corrispondenza. Questo metodo è, a mio
» avviso, il solo che valga a distruggere dalla radice lo scet-
» ticismo. »[2] Voglio sperare, che oggimai non direte più così, e avrete ben mutato d' avviso. Dopo avervi mostrato e dimostrato le mille volte, che il vostro discorso è un tessuto di pa-

[1] Pag. 117.
[2] Ibid.

ralogismi, e che la vostra filosofia comincia con una petizion di principio, si svolge entro un circolo vizioso, e termina in un labirinto di contradizioni, forse vi sarete ricreduto; e penserete anche voi, che quando pur ci fosse un metodo valevole a distruggere lo scetticismo, e' non sarebbe certamente il vostro.

« Infatti dove mai può rifugiarsi ancora l'illusione e » l'errore? Forse nel primo momento? »[1] Si, signore; lo scetticismo non ebbe mai un punto d'appoggio così saldo e sicuro, come il *primo momento* del vostro metodo di filosofare. Voi sapete meglio di me, che base dello scetticismo filosofico sono le antinomie, che la sua logica trova nella natura, nella scienza, nell'idea, in ogni cosa. Quando lo scettico afferrando una dimostrazione, un'equazione, un concetto qualunque, e sottomettendone li elementi alla prova severa della critica, riesce a scoprire dapertutto una contradizione radicale, inevitabile; egli è giustificato, e i suoi avversarj perduti. Ora che cosa v'ho io già fatto vedere e palpare? Questo appunto, che ciascun termine del vostro primo momento contiene in sè tutta una serie d'antinomie. Infatti, e sempre in virtù de' vostri stessi principj:

1° È un'antinomia la vostra *contemplazione;* poichè è un conoscere, e non conoscere nello stesso tempo: conoscere, perchè il pensiero *vede tutto l'essere delle cose;* non conoscere, perchè il pensiero *non può concretarsi tutto l'essere delle cose.* — È inoltre un concetto reale e non reale tutto insieme: reale, perchè l'idea contemplata *implica la realtà del proprio oggetto;* non reale, perchè l'idea medesima ha quel valore, che compete ad una *nozione geometrica*, ad un'*illusione imaginaria*, ad un *sogno.* — È ancora *primo* e *non primo* nella vostra filosofia: primo, perchè è il punto di partenza di tutto il sistema, che avete costruito; non primo, perchè *niuno può conoscere un diverso da sè senza conoscere avanti sè stesso.*

2° È un'antinomia il vostro *Dio;* perchè egli esiste realmente e non esiste: esiste realmente, perchè è l'*essere stesso;* non esiste realmente, perchè tutto il suo essere è un'*idea* della nostra mente. — È infinito e non infinito: infinito, perchè non

[1] Pag. 117.

può avere limitazione alcuna nè d'essenza, nè d'esistenza; non infinito, perchè fuori di lui esiste qualche altro ente che non è lui, e pone un limite all'essere di lui. — È uno e non uno: uno, perchè è l'*essere puro;* non uno, perchè v'è in lui *pluralità di persone.* — È necessario e non necessario: necessario, perchè è l'*assoluto;* non necessario, perchè *la sua esistenza è liberissima.* — È immutabile e non immutabile: immutabile, perchè è *semplicissimo;* non immutabile, perchè v'è in lui *un atto che potrebbe non esservi*, e non gli è coetrno. — E, per non tirarvela più in lungo, è e non è nello stesso tempo: è perchè *pone la sua esistenza;* non è, perchè *la sua esistenza vien posta.*

3º È un'antinomia la vostra *opera divina:* perciocchè è finita e infinita: finita, perchè è *limitata nell' esistenza e nell' essenza;* infinita, perchè è *simile all' ente infinito.* — È temporanea ed eterna: temporanea, perchè è *creata dal nulla nel tempo:* eterna, perchè è *creata ab eterno.* — È contingente e necessaria: contingente, perchè è il finito; necessaria perchè è il prodotto di un atto dell'infinito, cioè dell'essenza stessa dell'infinito, ossia dell'ente necessario. — È reale e non reale: reale, perchè Dio non può creare una mera apparenza; non reale, perchè è un fenomeno. — È qualche cosa e nulla: qualche cosa, perchè partecipa dell'essere infinito; nulla, perchè non è l'infinito, e fuori dell'infinito non havvi che il nulla.

4º È un'antinomia la vostra *idea*, perocchè se intendete per *sua idea* l'idea di Dio, significando che avete contemplato l'opera divina nell'idea di Dio, allora questa idea è infinita ad un tempo e finita: infinita, perchè è in Dio, e quindi è Dio: finita, perchè è l'idea del finito. — Se invece per *sua idea* intendete l'idea dell'opera divina, esprimendo che avete contemplato l'opera divina nel suo archetipo ideale, allora quest'idea è e insieme non è l'idea dell'opera divina: è, perchè la deducete dal concetto stesso di Dio; non è, perchè la traete pure dal vostro cervello, sì che non può rappresentare altro che la costruzione mostruosa del dogmatismo.

Lo scettico adunque trova nel primo momento della vostra filosofia non solo *un rifugio*, ma una dimora; e non una

dimora ordinaria, ma un palazzo magnifico, un castello superbo, una regia immensa, un impero senza confini. A lui basterebbe una sola antinomia per avere un punto d'appoggio inespugnabile, e invece la vostra filosofia nel suo bel *primo momento* gli somministra quattro termini, ciascuno de' quali è una fontana inesauribile di contradizioni. Il vostro metodo pertanto non è già lo sterminio finale dello scetticismo, ma il trionfo e l'apoteosi. Proseguiamo.

« Forse nel secondo momento? »[1] Si, anche nel secondo momento. Esso è lo studio del finito fenomenico datoci dall'esperienza, e consiste « nell'osservare le apparenze. »[2] Ora le apparenze non sono altro che una perpetua antinomia. Parlate delle apparenze esteriori? E allora ogni stato del finito è una contradizione. Egli non è mai ciò che è, non è mai eguale a sè stesso; il presente contradice al passato, e il futuro al presente; l'uno non è mai l'altro; e ciascuno è e non è al medesimo tempo. Egli è in moto: e il moto è una contradizione, perchè il mobile è là dove non è, e non è mai dove è. Egli agisce; e l'atto è una contradizione, perchè l'agente si altera, cessa di essere identico con sè stesso, e non è più quello che è. Egli patisce; e la passione è una contradizione, dacchè il paziente sotto l'influsso dell'azione si trasforma, non è più sè stesso, diventa un altro; è e non è tutto insieme. In ognuno di così fatti fenomeni v'è dunque una fatale antinomia; perciocchè fra uno stato e l'altro del finito intercede un momento in cui esso non è più quello ch'era, e non è ancora quel che sarà; è e non è perpetuamente.[3]

Parlate invece delle apparenze o fenomeni interiori? E la contradizione vi s'affaccia sempre ad ogni passo. L'io non perdura nel medesimo stato, si modifica, si àltera senza posa; dunque è e non è ad ogni istante. L'io pensa; e il pensiero e l'io sono due cose distinte, che si escludono reciprocamente. Finchè il pensiero rimane pensiero, e l'io l'io, l'uno contradice all'altro; e per trovare un vincolo, che li congiunga e

[1] Pag. 117.
[2] Pag. 117.
[3] G. Ferrari, *Filosofia della Rivoluzione*, vol. I, P. 1; e C. Renouvier, *Manuel de la philosophie ancienne*, t. 1, liv. 4, § 2, e t. 2, liv. 7, § 1.

li unifichi, bisogna che l'uno e l'altro cessi di essere quello che è, e s'identifichi con un terzo termine che è nulla. L'io vive; e la vita è una trasformazione incessante, cioè un'antinomia continua tra la forma anteriore e la seguente. L'io è uno e multiplo; è sempre lo stesso e non è mai lo stesso; crede vedere e non vede nulla; sente ciò che non è; sogna vegliando; è la contradizione in persona.[1]

E voi come mai osate scrivere, che nell'osservazione delle apparenze dateci dall'esperienza non havvi luogo ad errore e ad illusione? Perchè, voi dite, quà « non si fa altro che enun- » ciare che cosa *sembrano* essere le cose, senza affermare o » negare che esse *sieno* quello che sembrano; » laddove l'errore consiste « nel prendere quello che sembra per quello che » è. »[2] Appunto; trattasi qui di accertare ciò che sembrano le cose, non ciò che sono. Ora ciò che le cose ne sembrano sotto tutti i rispetti, in cui vi piacia osservarle, è una contradizione; dunque lo scetticismo è legitimo e necessario. Che la contradizione cada poi su la realtà dello cose o no, per noi è tutt'uno; ci basta cho stando pure allo studio delle semplici apparenze, la ragione debba urtare fatalmente in un sistema d'antinomie; poichè arrivata a questo punto, il dogmatismo crolla dalle sue basi, e diventa una delusione. Dunque anche nel secondo momento del vostro metodo di filosofare lo scetticismo trova ua albergo reale, e un campo sterminato, di cui egli è padrone e sovrano. Passiamo al terzo momento.

» È anch'esso esente da errore, Questo momento infatti » consiste nel giudicare della similitudine del fenomeno col- » l'idea. »[3] Ora tra la vostra idea e il fenomeno corre una palpabile contradizione: l'idea è *a priori* e il fenomeno *a posteriori*; l'una è necessaria e assoluta, l'altro contingente e relativo; quella è eterna e infinita, questo finito e temporaneo; la prima è un intelligibile, il secondo un sensibile. Fra due termini così contradittorj non può adunque passare *similitudine* di alcuna sorte; e quindi un giudizio qualunque intorno alla similitudine del fenomeno con l'idea è parimente impos-

[1] FERRARI, ibid.
[2] Pag. 117.
[3] Pag. 117.

sibile. Laonde nulla vi può giovare l'avvertenza, che soggiungete: « Ogni giudizio, il quale affermi esservi una qualche si» militudine fra due cose, purchè nulla pronunzi intorno al » grado di questa similitudine, non può in alcun modo essere » erroneo. » [1] Ciò è vero soltanto, qualora trattasi di due cose d'un ordine stesso, fra le quali una similitudine può trovarsi; ma nel caso nostro si tratta di un ben altro! Non è già un confronto tra due idee o tra due fenomeni, che volete instituire; sibbene tra un fenomeno e un' idea, cioè tra due cose d'ordine disparatissimo e di natura contraria. Qui adunque ogni similitudine è impossibile, onde ogni giudizio che affermi una similitudine qualunque fra codesti due termini, è essenzialmente erroneo e fallace. Oh! non dite forse voi medesimo, che « due » cose si dicono simili, quando si manifestano colle medesime » apparenze? » [2] Or bene; quali sono, di grazia, le apparenze con cui si manifesta l'idea? Un'idea, che si manifesta per via di apparenze, non è più idea, è fenomeno. Voi dunque vi proponete sempre l'impossibile: volete pronunziare un giudizio su la similitudine di due cose, che reciprocamente si escludono! E però qualunque similitudine vi *sembri* di scorgere fra il fenomeno e l'idea, non può esser altro che una illusione. Così anche il terzo momento della vostra filosofia è suggetto inevitabilmente alla legge scettica delle antinomie; poichè ciascuno de'due termini repugna all'altro, e svolgendo l'uno si riesce logicamente alla negazione dell'altro. Dunque lo scetticismo colloca pure quà il suo trono, e vi stabilisce il suo impero legitimo e assoluto; e la vostra ultima conclusione, che « lo scet» ticismo rimane assolutamente escluso dalla *vostra* dottrina » [3] va rovesciata così: lo scetticismo è l'anima di tutta la vostra filosofia, poichè domina il primo, il secondo, e il terzo momento del vostro metodo, e ne costituisce il principio e la fine, le premesse e le illazioni, i teoremi e le prove. Il che, per verità, mi fa sperare qualche frutto dalla lunga discussione, che ho tenuto con voi. Chi sa, che fallitovi l'intento di convertirmi alla scienza del dogmatismo, non ottenga io quello di conver-

[1] Pag. 118.
[2] Pag. 118.
[3] Ibid.

tire voi, o qualcuno de'vostri confratelli, alla fede dello scetticismo?

Proseguendo *l'esposizione della vostra dottrina*, voi entrate ad *investigare* sotto il titolo di *prima questione*: « Se nell'io, quale » si manifesta alla coscienza, trovasi qualche apparenza di co- » gnizione di Dio. »[1] E pare che voi stesso abbiate finalmente presentito la falsità del vostro metodo, secondo che più volte ebbi a notarvi; perciocchè voi riconoscete, che dopo i principj posti *superiormente* a base del vostro sistema, « potremmo rispondere » affermativamete non solo a quella domanda, ma anche ad » un'altra che, secondo il *vostro* metodo, le tien dietro imme- » diatamente, quella cioè se trovisi in noi *realmente* qualche » conoscenza di Dio. »[2] Correggete solo il *potremmo*, che dice assai meno del vero; e ponete *dobbiamo:* il resto procede a maraviglia. E per fermo, chi ha fondata *a priori* una teorica dell'infinito e del finito su'l pensiaro cho ne ha l'io, si farebbe gioco del senso commune, qualora venisse poscia ad investigare se l'io abbia veramente qualche conoscenza dell'infinito.

Voi però non volete qui far altro, che un'appendice o uno schiarimento alle dottrine già dimostrate; poichè « questo » punto è di tanta importanza, che ci conviene più accurata- » mente discuterlo, mostrare come nei fenomeni intellettuali, » morali, ed estetici trovisi implicata la notizia dell'infinito. »[3] E la prima dimostrazione, che voi ne date, si *riassume* in questo ragionamento: « che noi abbiamo il concetto di *certezza*;[4] » che il concetto di certezza implica quello di limite del pos- » sibile; questo secondo concetto implica quello di necessità » imposta alla mente; questa necessità è una legge assoluta; » questa legge è l'idea dell'infinito, cioè l'infinito stesso. »[5] Quanto fiato sparso al vento! Quel vostro infinito è Dio insomma, non è vero? Ora il vostro Dio è un ente liberissimo in tutto e per tutto, fin nel *porre la sua esistenza*: dunque che venite qui a cianciarmi di *legge assoluta*, di *necessità*, di *limite del possibile*,

[1] Pag. 119.
[2] Ibid.
[3] Pag. 119.
[4] Ibid.
[5] Pag. 121.

e di *certezza?* Se l'*ordine che separa il possibile dall' impossibile, il razionale dall' assurdo,* [1] riconosce Dio per sue autore: dunque dipende affatto dal liberissimo volere e piacere di Dio; dunque non può esser un ordine nè assoluto, nè necessario; dunque non si dà più limite alcuno del possibile; dunque la certezza è un assurdo. Se il carattere costitutivo del razionale e del possibile dipende dalla liberissima *legislazione* di Dio; dunque non v'ha più alcuna differenza intrinseca e metafisica tra razionale ed assurdo, possibile ed impossibile; per se stessa ogni cosa è assurda e razionale indifferentemente, impossibile e possibile nello stesso tempo; e nessuno potrà portarne giudizio, finchè non conosca la decisione liberissima di Dio. Ma di questa decisione come potremo noi assicurarci? Ditemelo voi, ch' io mi smarrisco in questo caos tenebroso. Non mi concedete voi stesso, che *dell' infinito* si può avere una *confusa ed imperfetta notizia?* [2] Dunque si può conoscere solo *confusamente* ed *imperfettamente* il suo volere; anzi, tranne i dogmatici che per singolar privilegio godono della sua confidenza e famigliarità, questo per appunto è il caso ordinario dei mortali. Sono dunque da voi condannati tutti al dubio universale e assoluto; non v'ha più per loro vero nè falso, razionale nè assurdo, possibile nè impossibile; il concetto stesso di certezza è sradicato dalla loro mente; perchè? Perchè non hanno una notizia chiara e perfetta di ciò che voglia o pensi il vostro *Dio, legislatore delle intelligenze.* [3]

E quand' anche, per un miracolo (un miracolo in ipotesi può passare), io acquistassi la più chiara e perfetta conoscenza del volere di Dio, potrei forse uscire del dubio, e afferrarmi alla certezza? No, mai. Il volere di quel vostro Dio, legislatore delle intelligenze, è sempre liberissimo; quindi la mia certezza non sarebbe che ipotetica, subordinata, relativa: cioè sarebbe certezza di nome, ma dubio in realtà; poichè donde mai potrei attingere la certezza assoluta, che nella mia conoscenza io non m' inganno? e che la volontà liberissima di Dio persevererà domani nella decisione di oggi? Direte che Dio è immu-

[1] Pag. 121-122.
[2] Pag. 121.
[3] Ibid.

tabile: ma allora come potete predicarlo liberissimo? Direte che tutti i suoi voleri si assolvono in un solo ed unico atto eternamente eguale a sè stesso: ma allora come potete pronunciare, che l'ordine delle cose dipende dal suo libero volere, e ch' egli avrebbe potuto volere un ordine di cose diverso da quello ch' esiste? E poi, non sentite il sofisma, che nella vostra argumentazione si cela? La tesi, che avete da provare, si è questa, che il concetto di certezza implica l'idea di Dio. E la provate con questa ragione, che la certezza implica un limite del possibile, e il possibile è determinato da Dio. Adunque, ridotto l'argumento a minimi termini, voi provate che io penso a Dio, perchè Dio vuole ch' io lo pensi! Io sono certo che Dio esiste, perchè Dio vuole ch' io sia certo ch' egli esiste! È impossibile che Dio non esista, perchè Dio vuole che sia impossibile, ch' ei non esista! Iddio è, perchè vuol essere; e vuol essere, perchè egli è! Ecco tutta la logica della vostra filosofia.

Veniamo ad un'altra prova: « Al medesimo risultato si » perviene quando si consideri e si analizzi il sentimento che » ha l'Io della necessità morale, ossia del dovere. La voce del » dovere non è solamente un invito, un incitamento, un im- » pulso, ma un comando autorevole e assoluto. Ora un co- » mando siffatto l'uomo non può riceverlo se non da Dio. »[1] Eccoci di nuovo in piena antinomia. In primo luogo, nel vostro sistema, *il sentimento della necessità morale* è distrutto e sfatato senza rimedio; perocchè questa necessità deriva da *un comando di Dio*, e Dio è liberissimo di comandare quello che vuole. Ora il dovere, che vien imposto da un comando libero e arbitrario, non può essere *assoluto*; e l'obbligazione, che ne discende, non può avere alcun carattere di *necessità morale*. La necessità morale e il dovere assoluto escludono essenzialmente ogni concetto di libertà e d'arbitrio nel legislatore; perchè importano, che sia metafisicamente impossibile ogni altra legge: cioè identificano la volontà di Dio con la legge stessa, e trasportano in questa la medesima necessità e assolutezza di quella. Dunque o il dovere non dipende da un comando di Dio, o Dio non è libero nel suo comando: o vero, se persistete a volere Iddio libero, e il dovere dipendente da lui, la necessità morale di-

[1] Pag. 122-123.

venta un assurdo, Iddio un despota tiranno, e il genere umano una turma di schiavi. Ed in secondo luogo, nella vostra dottrina è altresì annullata la certezza, che quel *comando autorevole e assoluto* non si può ricevere se non da Dio; poichè la certezza risolvendosi pure in una liberissima legge di Dio, voi venite a provare che il dovere procede da un comando di Dio, perchè Dio vuole che dal suo comando proceda il dovere; e che questo comando m'impone una necessità morale, perchè Dio vuole che un suo comando liberissimo sia per noi una legge assoluta. Dunque la certezza medesima dell'origine di quel vostro comando dipende tutta da un atto libero di Dio, e quindi non è e non può essere metafisica e assoluta. Svolgendo adunque la vostra tesi, voi negate ripetutamente ciò, che prima avevate stabilito con tanta asseveranza.

« Le altre scienze pratiche impongono anch'esse all'uo» mo certi doveri, ma questi sono soltanto relativi e condi» zionali.... La scienza morale al contrario impone all'uomo » dei doveri assoluti. »[1] Dunque il comando di Dio, che costituisce questi doveri, debb'essere un atto assoluto; dunque è necessario. E se è necessario, dov'è più la liberissima volontà del vostro Dio? Ma se, d'altra parte, voi mantenete libera la volontà e la legge di Dio, anche i doveri, che la scienza morale impone, *sono soltanto relativi e condizionati*, precisamente come quelli della *strategica* e della *medicina* da voi recati ad esempio. E allora come potete chiamarli *assoluti*?

« L'uomo sente la necessità di obedirvi. »[2] Sente adunque, che la legge morale è necessaria e indipendente dall'arbitrio libero di Dio; dunque l'atto legislativo di Dio è necessario. E però dov'è più la pienissima libertà della sua legislazione? Se poi state fermo a sostenere libero il comando di Dio, allora la necessità, che l'uomo sente di obedirgli, non è più la voce del dovere, ma la superiorità della forza; egli non adempie una legge, ma soffre una violenza; non pratica la virtù, ma cede alla paura. E con questi principj che cosa diventa la morale?

« Egli sente che la legge morale è qualche cosa di eterno,

[1] Pag. 123.
[2] Ibid.

» di immutabile. »[1] Dunque la legge morale non è libera, ma necessaria; e se Dio è l'autore di essa legge, il suo comando non è libero, ma necessario. Posta invece l'altra dottrina, che l'atto legislativo di Dio è libero, anzi che il principio costitutivo dell'essere stesso di Dio è la libertà, ne segue immediatamente, che dunque la morale non può imporre alcun dovere assoluto; perchè ogni dovere è subordinato e relativo al comando di Dio, e questo comando è libero: dunque l'uomo non può sentire alcuna vera necessità di obedirgli; perchè una vera necessità di obedire implica l'assolutezza del dovere; e l'obedire ad un dovere condizionato e subalterno implica soltanto una necessità ipotetica e subordinata, cioè non vera necessità: dunque la legge morale non può essere qualche cosa di eterno ed immutabile; perchè l'immutabilità e l'eternità della legge repugna alla libertà del legislatore. Pertanto a salvare il vostro sistema da questo perpetuo conflitto di antinomie, conviene che vi risolviate ad una delle due: o rinegare la libertà dell'atto legislativo di Dio per salvare la necessità assoluta del dovere; o toglier via la necessità assoluta del dovere per mantener intatta la libertà di Dio: quale scegliete?

Non mi fermerò a discutere più a dilungo li argumenti, che traete dal concetto di virtù, e da quello di beatitudine; perchè sono stanco di dovervi replicare continuamente le stesse risposte, e rilevare sempre le stesse contradizioni. Tornerò ad osservare soltanto, che se voi derivate la forza obligatoria della virtù *dalla communicazione degli uomini colla divinità per via di conoscenza e di amore*,[2] voi riducete la virtù ad un'incognita, e la spogliate effettivamente di ogni forza morale; perciocchè la communicazione dell'uomo con Dio è un mistero, o, se volete, una teorica oscura, indefinita, incerta, disputabile; e guai alla virtù, se non avesse altro impero su 'l cuore umano, tranne quello che le competerebbe in grazia della conoscenza, che noi abbiamo della nostra communicazione con Dio! — Quanto poi alla beatitudine, la vostra dottrina mi riesce ancora più strana. Ammetto volontieri con voi, che « l'uomo sente di non poter trovare la sua beatitudine nel

[1] Pag. 124.
[2] Pag. 124.

» rimanersi immobile in uno stato quantunque piacevole, ma » solo nel moto indefinitamente progressivo nella conoscenza » e nell' amore di un ente intelligente e buono; »[1] ma da questo principio che conseguenza ne discende? Questa sola: dunque lo stato presente dell' uomo non è definitivo; e a questa dee succedere un' altra vita o una serie di vite, in cui egli prosegua via via a perfezionarsi con una legge di progresso continuo e indefinito. E fin qui siamo ben lungi da Dio! Voi al contrario ne deducete, che questo progresso presuppone un ente, il quale *possegga una sapienza ed una bontà infinita.*[2] Ma allora siamo da capo in piena contradizione; poichè il concetto di beatitudine esclude l' *unione* con l' ente infinito. Appena l'uomo giungesse ad unirsi *co 'l sommo sapiente,* godrebbe di una beatitudine *intera per ogni parte;* e si rimarrebbe immobile in questo stato felice. O come mai una beatitudine *intera per ogni parte* si può ella concepire *sempre crescente?* Se *crescesse,* mostrerebbe che era incompiuta per qualche parte; e se incompiuta, come può dirsi *per ogni parte intera?* Dunque il progresso indefinito dell' uomo repugna alla unione dell' uomo con Dio; dunque o la beatitudine è impossibile, se la riponete nell' unione con Dio; o la beatitudine non implica l' unione con Dio, se la riponete in un moto indefinitamente progressivo verso la perfezione.[3]

Degna tuttavia di esame particolare io stimo l' objezione che v' opponete, e la risposta con cui ve ne sbrigate: « Ma se » così profondamente è insita nell' animo nostro l' idea di Dio, » come mai, dirà taluno, sono possibili le religioni false? » Come mai può l' uomo cadere perfino nell' ateismo? È egli » possibile falsificare un' idea essenziale all' intelletto, è egli » possibile il negarla? L' idea di spazio p. es. è essenziale al» l' intelletto; ora s' è mai trovato alcuno che dicesse, lo spa» zio essere ciò che non è, p. es. alcunchè di materiale; op» pure che negasse affatto la realtà di esso? Se dunque l' idea » di Dio fosse una delle idee essenziali all' intelletto, non sa» rebbe stato mai nella storia dell' uman genere — il tempo

[1] Pag. 125.
[2] Pag. 125.
[3] J. Reynaud, *Encyclopédie nouvelle*, art. Ciel.

» delli Dei falsi e bugiardi — nè mai l'insipiente avrebbe
» potuto dire in suo cuore: *non vi è Dio.* »[1] Anche questa objezione, ve n'impegno la mia parola, si meritava giustamente la qualificazione di *grave*; chè basterebbe essa sola a rovinare tutto l'edifizio, che avete costruito co'l vostro libro. Ed in vero, che cosa rispondete per confutarla? Parole e nient' altro: vediamolo.

« Rispondiamo, che in ogni religione falsa convien distin-
» guere una parte vera, ed una parte erronea. »[2] Ammettete già dunque senz'altro l'esistenza delle *false religioni*. Ma l'objezione, argumentando da' vostri stessi principj, dimostra che il fatto dovrebb'essere impossibile; e voi, prima di tutto, eravate in debito di conciliare la possibilità delle religioni false con la vostra teorica dell'infinito, o con l'idea essenziale di Dio; laddove voi saltate di slancio il nodo della difficultà, accettate il fatto come se fosse la cosa più naturale del mondo, e la più consentanea al vostro principio; e vi restringete a darne una spiegazione. Ma che spiegazione! Eccola: « Tutte le religioni,
» per quanto divergenti fra loro ed assurde, convengono però
» nell'ammettere che la divinità è ciò che si può pensare di
» più grande e di più eccellente; e questa è la loro parte vera. »[3]
E questo sarebbe verissimo, stando alle dottrine del razionalismo e dell'umanismo; ma giusta l'ontologia dogmatica è un controsenso. Imperocchè i filosofi, che riducono la cognizion naturale di Dio ad un sentimento confuso, instintivo, misterioso dell'infinito, possono a buon diritto sostenere, che in tutte le religioni, *per quanto divergenti fra loro ed assurde*, esista pure un elemento vero e indistruttibile, cioè questo sentimento fondamentale dell'infinito: sentimento, che ciascun popolo traduce e poetizza con simboli più o meno razionali, secondo il grado di cultura scientifica e morale, che gli è propria. Ma per quei filosofi, che hanno il coraggio o la semplicità d'insegnare, che la cognizione di Dio è una *dottrina rigorosa ed una*,[4] fondata su *d'alcuni giudizj tenuti da noi per*

[1] Pag. 125-126.
[2] Pag. 126.
[3] Pag. 126.
[4] Pag. VIII.

veri;[1] giudizj, che *già troviamo formati senza saper come nè quando nella nostra mente allorchè principiamo a riflettere;*[2] giudizj che *ci sembrano tanto naturali ed evidenti, che ci riesce impossibile il negar loro credenza:*[3] una distinzione così fatta non è accettabile, perchè distrugge tutta la loro teologia. Vi bisogna infatti provare, o che tutte le religioni convengono nell' ammettere i vostri *giudizj relativi a Dio*, cioè che tutte hanno professato e professano esplicitamente, formalmente la fede della chiesa catolica, apostolica, romana; o che la massima parte degli uomini disconosce quei giudizj *naturali ed evidenti*, a cui è impossibile negar credenza, cioè che l' *impossibile* sia un *fatto* perpetuo e universale. Ecco due teoremi, in cui l' erudizione e la metafisica del dogmatismo potranno esercitarsi con molto vantaggio e diletto degli studiosi. E finchè non abbiate dimostrato l' uno o l' altro di questi due punti, la vostra risposta non ha senso alcuno.

Udiamo ora, come rendete ragione della *parte erronea*, che si trova nelle false religioni: « L' errore consiste nel credere, che questa grande idea trovisi effettuata in qualche suggetto da lei diverso, come p. e. negli astri, negli elementi, nelle forze della natura, ec. »[4] Ma appunto codesto errore, secondo i vostri principj, è affatto impossibile. Per voi, avere l' idea di Dio è vedere, non mica una porzione qualunque del suo essere, ma tutto l' intiero e vero essere di Dio; giacchè, e lo ripetete poche linee dopo, *trattandosi dell' ente infinito, l' idea e l' oggetto si confundono in uno.*[5] Quindi chi ha l' idea del vostro Dio, per necessità dee conoscere tutto il vero essere di Dio; e chi no 'l conosce, non può avere l' idea di Dio. Ora, per vostro avviso, tutti i seguaci di qualunque religione, anche falsa ed assurda, hanno pure l'idea di Dio: dunque conoscono Dio nel suo essere vero ed intiero. Ma chi conosce il vero e intiero essere di Dio non può imaginare, che l' idea di Dio trovisi effettuata in qualche suggetto

[1] Pag. 15.
[2] Ibid.
[3] Pag. 15.
[4] Pag. 126.
[5] Pag. 127.

da lui diverso; poichè l'idea di Dio è Dio stesso: dunque chi ha l'idea di Dio non può professare una religione falsa ed assurda. Ma l'idea di Dio è essenziale allo spirito umano, e nessun uomo può andarne privo: dunque una religione falsa è impossibile. E pure l'esistenza delle false religioni è un fatto indubitato nella storia dell'Umanità; dunque tutta la vostra teorica dell'idea di Dio è una chimera.

« Secondo il diverso genio e il diverso grado di cultura » di un popolo, variano le sue idee intorno alla bontà ed eccellenza assoluta; e quindi diversi sono i suggetti in cui egli » crede di trovar effettuata l'idea di Dio, e diversa la sua religione. »[1] Che genio? Che cultura? La vostra teologia consiste tutta in *alcuni giudizj naturali ed evidenti, a cui è impossibile negar credenza*; e nè la natura, ch'io sapia, nè l'evidenza vanno punto suggette alle varietà di genio e di cultura, che si riscontrano nei varj popoli. Un popolo adunque, che arrivasse a negare qualcuno de' vostri *giudizj relativi* a Dio, verrebbe a negare l'evidenza stessa e alterare la stessa natura: ei non apparterrebbe più al genere umano. E parimente, l'idea di Dio, per voi, è Dio stesso; poichè *l' infinito è esso medesimo la sua idea, ed è conoscibile e pensabile per sè stesso.* Dunque chi ha l'idea del vostro Dio è impossibile, che creda di trovarla effettuata in un altro suggetto; e per lo contrario, chi può credere che l'idea di Dio trovisi effettuata in un suggetto diverso, è impossibile che abbia l'idea del vostro Dio. Pertanto il fatto storico, a cui accennate, è una prova irrefragabile ed evidente contro la vostra dottrina; e la varietà delle religioni distrugge irreparabilmente ogni sistema, che attribuisca all' uomo una conoscenza diretta e immediata dell'essere di Dio.

« Così, per esempio, se un popolo pregia sopra ogni » cosa la forza fisica e il valor militare, e in questo ripone » l'assoluta virtù, egli adorerà come divinità suprema il Dio » della guerra. »[2] Questo linguaggio (quante volte dovrò ridirlo?) è sensato per un umanista, ma per un dogmatico è assurdo. Posto che l'uomo abbia della divinità, non un'idea

[1] Pag. 126.
[2] Pag. 126.

immediata, ma un sentimento confuso; il fatto, cui alludete, può ricevere una spiegazione naturale e soddisfacente. Se l'uomo non ha una conoscenza diretta e immediata della vera natura di Dio, nè alcun concetto chiaro ed esplicito di un ente infinito determinato e personale; può, anzi deve accadere ch'egli *adori come suprema divinità* quell'ente ideale, in cui trovasi meglio effettuata l' idea, che egli ha della *virtù assoluta*. E se, nello stesso tempo, l' uomo ha un sentimento profondo ed instintivo dell'infinito, che chiama divinità, può e deve sentirsi naturalmente inclinato a venerare tuttociò, che gli apparisce come superiore a lui ed insieme benefico; e di quell'essere ignoto e misterioso, che egli presente sotto mille forme vaghe, e poetizza in mille imagini indefinite, ne farà i suoi idoli ed i suoi Dei. Ma dato invece che quel popolo avesse l' idea o la vista immediata e immutabile di Dio, siccome voi l'intendete, ei dovrebb' essere sovranamente stupido e bestiale per potere adorare qual *suprema divinità il Dio della guerra*. O piuttosto dovrebbe dirsi, che quello non è un popolo d'uomini; perchè non ha il carattere essenziale e costitutivo dell'intelligenza umana, che è, giusta la vostra filosofia, l'intuito immediato e immanente dell'essere divino. E se dall'esempio quivi addutto del *Dio della guerra* noi rivolgiamo il pensiero al politeismo in generale, l' argumento contro la vostra dottrina riesce più forte ancora e più evidente. E che? Tutti li uomini, solo in quanto uomini, non possono non avere la conoscenza immediata di Dio qual ente infinito; tutti vedono, intuiscono direttamente l' essere stesso divino: e poi intere nazioni, culte e civili, per lungo corso di secoli, riconoscono e adorano tante e sì diverse generazioni di Dei, maggiori e minori, maschi e femine, padri e figli, buoni e tristi, benefici e scelerati? Qual ragione plausibile adunque potete voi rendere di questo fatto? — Udiamo.

« Errano adunque le nazioni e li individui, 1.º nel voler » particolareggiare la idea di Dio. »[1] Vuol dire che l' idea, ch'essi hanno di Dio, non è punto quella che voi pensate; poichè *particolareggiare* quest' idea sarebbe un negarla; e l'intelletto non può negar l'evidenza. Qual è il popolo o l' indivi-

[1] Pag. 126-127.

duo, che abbia mai sognato di voler applicare il concetto generale di circolo ad una superficie quadrata? E l'opposizione tra l'idea dell'ente infinito e le idee delle cose finite non è anche più evidente, più palpabile, che quella tra il circolo e il quadrato? Bisogna dunque, o negare tutta la storia, se si accetta la vostra dottrina; o repudiare la vostra dottrina, se vuolsi poter intendere la storia del genere umano.

« 2.° Nel particolareggiarla (l'idea di Dio) prendendo per » norma le loro false idee intorno alla bontà assoluta. »[1] Ma primieramente, questo modo stesso di particolareggiare l'idea di Dio sarebbe sempre impossibile a chi avesse veramente la *vostra* visione o intuizione immediata di Dio; perciocchè con quest' atto medesimo egli penserebbe Dio in sè stesso, apprenderebbe l'essere suo vero ed intiero; e quindi conoscerebbe ad evidenza, che è impossibile il voler particolareggiare l'idea dell'ente assoluto a norma di altre idee qualunque si fossero. E in secondo luogo, queste stesse idee false intorno alla bontà assoluta riuscirebbero anch' esse impossibili, nel vostro sistema. Per voi non si dà propriamente bontà assoluta: poichè così la bontà, come ogni altra perfezione assoluta, dipende da un atto libero di Dio; onde il senso della vostra proposizione si è, che errarono li uomini particolareggiando l'idea di Dio con l'idea di Dio! E questa spiegazione, diteci in grazia, che cosa spiega?

« Al primo errore li spinge quella tendenza che già ab« biamo notata, della riflessione umana a cercar nel sensibile « la effettuazione dell'idea; al secondo vengono trascinati « dalle loro passioni. »[2] No, non vale nè l'una ragione, nè l'altra. Non la prima: perchè l'uomo nella vista e nell'intuito immediato di Dio conoscerebbe ad evidenza, che l'*infinito è esso medesimo la sua idea*; che *così esso è conoscibile per sè stesso*; e che non si può *riferirlo ad un' idea superiore* che in lui *si vegga effettuata*:[3] dunque chi *cerca nel sensibile la effettuazione dell'idea di Dio*, non può dirsi che abbia alcuna conoscenza immediata, alcuna intuizione diretta di Dio. Non

[1] Pag. 127.
[2] Pag. 127.
[3] Pag. 47.

la seconda: perchè le passioni possono indurre bensì a violar una legge, ma non possono giammai *trascinare* un uomo, e molto meno un popolo o una nazione a negar *un' idea immediata e immanente* allo spirito: il che sarebbe un negare l'evidenza stessa e la stessa ragione. E ancora, quando solamente si trattasse di tempi barbari e di genti selvagge, pazienza! Ma voi dovete sapere meglio di me, che oggi stesso, ne' paesi più culti d'Europa, la più gran parte degli uomini dotti in ogni maniera di scienze non adorano il vostro Dio, e negano affatto la realtà, l'idea, e la possibilità medesima del vostro ente infinito. Ora con una mano su la coscienza, e di buona fede, rispondete: tutti questi scienziati, che dissentono dalla vostra teologia; questi uomini, consumati nello studio della natura e di sè stessi, onore dell'intelligenza, fiore dell'ingegno, gloria dell'Umanità, li credete voi tutti *trascinati* e abbrutiti *dalle loro passioni* fino al segno di chiudere li occhi all'evidenza per non vedere un' idea, che pure *immediatamente* e *immutabilmente* sta dinanzi al pensiero?

Ma che ho io mestieri di altri argumenti? Leggete le parole, con cui avete terminata la vostra risposta; e vedrete che sono una confutazione irrepugnabile del vostro principio: « Questi fatti (la superstizione e la corrozione morale del-» l'uomo) nulla provano contro l'idea innata di Dio, a quel » modo che tutte le aberrazioni morali enumerate dal Locke » nulla provano contro la dottrina che ammette innate nel-» l'uomo le idee del giusto e dell'onesto. »[1] Benissimo. Noi adunque possiamo ragionare così: le false religioni stanno all'idea di Dio, come le aberrazioni morali all'idea del giusto e dell'onesto. Ma queste morali aberrazioni che cosa provano? Provano, che se deve ammettersi innato nell'uomo un *sentimento* del giusto e dell'onesto, non può tuttavia ammettersene innata l'*idea;* ovvero, che se del giusto e dell'onesto l'uomo ha naturalmente un' idea, quest' idea è però confusa e indeterminata, di guisa che nelle applicazioni pratiche la sua coscienza può errare, e sovente erra pur troppo e si corrompe. Ma a fronte di queste aberrazioni morali dov'è *una dottrina,* la quale ardisca sostenere, che *l'idea innata del giusto e dell'onesto* con-

[1] Pag. 127.

siste propriamente in una *vista immediata*, in un *intuito immanente dell' essere vero ed intiero dell' onestà e della giustizia?* Non credo che verun sistema l' abbia mai osato e per certo, chiunque l' osasse non otterrebbe altro che far ridere di sè e del suo cervello. Dunque *allo stesso modo* le religioni false ed assurde provano, che tutto quanto sapiamo naturalmente di Dio, riducesi ad un *sentimento* vago e indefinibile dell'infinito; e che non solamente l'uomo manca d'ogni visione o intuito immediato dell' essere di Dio, ma che appena per via di riflessione può da quel sentimento instintivo dedurne un'idea oscura, confusa, indeterminata; sì che volendo poi particolareggiarla, è costretto a creare de' simboli, più o meno ragionevoli, secondo il grado di cultura intellettuale e morale, in cui ad un'epoca data egli si trova.

E mi gode l' animo di poter confermare questa mia opinione con l' autorità di uno scrittore, che almeno per voi dee far testo: udite: « La nostra conoscenza del bene assoluto, » cioè di Dio, è imperfettissima, e quando ci sforziamo di per- » fezionarla, non possiamo dare un passo innanzi, e ci tro- » viamo condannati ad avvolgerci in vane tautologie intorno » ad un impenetrabile mistero. »[1] Ponderate bene ogni parola, e vedrete che io, scettico ed umanista, non ho ancora pronunciato una condanna così severa ed assoluta del vostro dogmatismo. *Conoscenza imperfettissima! Non poter dare un passo innanzi! Vane tautologie! Impenetrabile mistero!* E sapete chi è il *nullista*, che proferisce sì grosse bestemie? Siete voi! Voi, che dopo scritto un libro per dimostrare, che noi abbiamo l'*immediata vista* di Dio, che Dio *è immediatamente e immutabilmente manifesto allo spirito*, e che l'intelletto nostro *apprende non solo qualche parte di Dio, ma Dio stesso nel suo intiero e vero essere:* ci fate sapere finalmente voi stesso che cosa valgano tutte quelle ciance, dette abusivamente raziocinj e dimostrazioni: sono *vane tautologie intorno ad un impenetrabile mistero!!* Oh filosofia della vita! ....

Ma v'è di più. Sentite quest' altro: « Intorno alle cose che » più importa all' uomo di sapere, quali sono Dio e la vita fu- » tura, ei possede bensì la verità, ma colla mescolanza di molti

[1] Pag. 207.

» errori, o per mezzo d' un intuito molto oscuro e sfuggevole, » onde nasce una cotale credenza instintiva e incapace di dar » ragione di sè; o per mezzo di raziocinj i quali, se possono » convincere, non valgono però a persuadere interamente, e » a distruggere *un* certo fondo d'incredulità. »[1] E anche questo scettico, il quale con tanta asseveranza rovescia i principj fondamentali del dogmatismo; e alla vostra *conoscenza chiara e fondatissima del vero* contrapone *una credenza incapace di dar ragione di sè;* alla vostra *vista immediata e immutabile* dell' essere di Dio, sostituisce *un intuito oscuro e molto sfugevole;* e in luogo di sentirsi *rapire a viva forza* dalle vostre dimostrazioni, le dichiara *raziocinj inetti a persuadere:* sapete chi è? Siete sempre voi! Dove andarono dunque a finire i *principj evidenti e indubitabili*, che ci avete promesso? Dove la loro *rigorosa, chiara, ed efficace espressione?* Dove il *sistema di filosofia positiva?* Dove il *paese della verità?* Dove infine *la dottrina rigorosa ed una, fuori della quale non trovasi che il suicidio dell' essere pensante?* E tutto questo vi bastava l'animo di annunziarci pomposamente, quando eravate persuaso che tutto in sustanza riducevasi ad un *intuito oscuro*, ad una *credenza instintiva*, a *raziocinj inconcludenti*, a *vane tautologie*, ad un *impenetrabile mistero?* E in questa persuasione vi siete assunto l' incarico di *rapire con voi* lo scettico *a viva forza?* E avete preteso di arrivare alla *ricostruzione* del teismo cristiano? E intitolate le vostre opinioni un *sistema di filosofia, Filosofia della vita?*

Signor Bertini, per rispetto di voi, e di me stesso, io non qualificherò questo metodo di filosofare co' i titoli, che il disdegno mi suggerirebbe: la è un' impresa, ch' io rimetto più volontieri al senno de' miei e de' vostri lettori. Dirovvi solo, che prima di salire in bigoncia per annunciare al mondo un nuovo sistema di filosofia, avreste dovuto almeno, da buon *teista cristiano*, fare un po' d' esame di coscienza per vedere, se sapevate voi stesso ciò che venivate ad insegnarci. Poi, nel corso della vostra filosofica, teologica, teistica, cristiana, cattolica omelia avreste pure dovuto tratto tratto ricordarvi di quello, che ne avevate rivelato in su'l principio, e ch' eravate

[1] Pag. 213-214.

apparecchiato a farci sapere in su la fine. Avreste dovuto insomma comportarvi di guisa, che i vostri avversarj potessero credere, per lo manco, che voi parlavate *in su 'l serio*; laddove, grazie alla vostra ingenuità o alla vostra imprudenza, quest' opinione ce l' avete resa impossibile. Oh che? Potremmo noi fare al vostro intelletto l' ingiuria di reputarlo così grosso ed ottuso da scambiare *in su 'l serio* e confundere *in pratica*, di buona fede, l' intùito oscuro e sfugevole con la vista chiara ed immediata? la credenza instintiva con una conoscenza del vero ed intiero essere delle cose? i raziocinj inconcludenti con le dimostrazioni rigorose? le vane tautologie co' i principj evidenti e indubitati? ed un impenetrabile mistero con un sistema di filosofia positiva? Non potendoci adunque rendere ragione di tanti controsensi mercè di un' ignoranza, che eziandio in un dogmatico sarebbe favolosa; quale via ci rimane più per ispiegarci in qualche modo l' enigma di codesta filosofia della vita, la quale vede ad occhi chiusi, intuisce al bujo, fabrica in aria, e passeggia nel vuoto? Altri forse direbbe, che vuolsi tenere la vostra opera per una farsa. Ma le farse di questo genere potranno rallegrare le brigate dei fedeli dogmatici, io no'l so: questo so io bene, che le farse non vi basteranno di sicuro per *rapire con voi* li scettici *a viva forza;* poichè li scettici, tenetevelo a mente, rideranno di voi finchè li chiamate *malati* e *paralitici*, e rideranno di miglior voglia quando loro imputate il *suicidio dell' essere pensante*, il fastidio della ragione, l' odio della scienza; ma non sopporteranno giammai, che voi scendiate a disputare con essi per un trastullo, o che vi promettiate di convertirli al vostro sistema con una farsa. Noi, signor Professore, quantunque infermi di mente, e paralitici, e agonizzanti, noi studiamo sempre la verità con riverenza ed amore, cultiviamo la scienza come cosa sacra e divina, trattiamo la filosofia quale una religione della nostra vita; e ad onta degli anatemi che ci scagliate contro, e delle lacrime che ci versate addosso, noi non chiameremo verità, scienza, o filosofia i misteri, nè le assurdità, nè le contradizioni, nè le celie, nè le farse, nè le comedie; e non diremo giammai di vedere quello che non abbiamo sott' occhio, nè di conoscere quello che non capisce nella nostra mente, nè di sa-

pere quello che tutti ignoriamo. La scienza dell' ignoranza li scettici non l' invidiano a nessuno, e l' abbandonano di buon grado a chi se la vuole.

Torniamo ancora per poco al gran fatto della varietà delle religioni, il quale dalla vostra teorica, come s' è veduto, non può ricevere alcuna plausibile spiegazione; e quindi basta da per sè a spiantare le basi della vostra teologia razionale. Ma pur questo fatto medesimo nel moderno sistema degli umanisti e de' razionalisti trova una spiegazione, che io mi contenterò, per non offendere troppo i vostri pregiudizj, di chiamar verosimile e soddisfacente. L' ampiezza e la gravità della materia richiederebbero per certo un discorso più lungo di quel che mi sia conceduto in questo luogo; ed ho anzi meco stesso divisato di ripigliarlo con miglior agio in un' altra scrittura: ma non devo qui al tutto passare sotto silenzio alcune riflessioni, da cui possa ognuno rilevare se sia più ragionevole l' umanismo scettico o il teismo cristiano.

L' uomo ha dalla natura un sentimento instintivo ma vago, nebuloso, ombratile, oscuro dell' infinito: e l' espressione quale che sia di questo sentimento è la religione. Nella religione pertanto si combinano due elementi diversi, ma inseparabili: il sentimento dell' infinito e la sua espressione. Ora l' uno è spontaneo, come l' instinto da cui rampolla: l' altra è riflessa, come la ragione da cui procede: quello è la materia o la sustanza della religione, questa ne è la forma o il fenomeno: il primo è permanente, immutabile, assoluto, perchè è una condizione dell' Umanità; la seconda è passeggiera, mutabile, relativa, perchè è un produtto dell' intelletto. La religione adunque risponde sempre allo stato intellettuale e morale di un' epoca o di una nazione, poichè rappresenta e simboleggia quel concetto, con cui l' uomo rappresenta a sè stesso, idealizzandolo, il sentimento innato dell' infinito. Ma i popoli hanno le loro età come l'individui. Nell' infanzia vivono sotto il predominio della sensazione, e le loro facultà vengono mosse e padroneggiate dall' azione del mondo esteriore. In quel periodo di vita le forze mentali sono ancora deboli ed impotenti; lo spirito è tutto concentrato ed assorto nel senso; ed il primo concetto, che l' uomo inspirato dal natio sentimento, si forma dell' infinito, non può

esser altro che sensibile e grossolano. Quindi il feticismo e il sabeismo. Un popolo incomincia la sua ascensione verso la verità e la sapienza movendo da osservazioni esterne e superficiali. L' esperienza gli mostra tutti li esseri dotati della triplice potenza di produrre, di trasformare, e di distruggere; ed egli attribuisce loro una volontà di nuocere o di giovare, e li considera tutti come *cause prime e libere* di quanto gli occorre sì di bene e sì di male. E dopo che ha poeticamente animato li esseri mondiali, che lo circondano, l' uomo appropria loro le passioni medesime che sente agitarsi nel proprio seno; e però li personifica, li idoleggia, ed offre loro doni e preghiere credendo con questo mezzo d' influenza e di seduzione, che riesce così efficace su la sua volontà, renderli favorevoli al suo desiderio e pietosi al suo dolore. Da questo errore, che è tuttavia l' esaggerazione di una gran verità, nacque il culto degli enti naturali. Il sole, la luna, le stelle, la terra, l' aqua, il fuoco, l' aria, le metéore, le montagne, le piante, li animali, con l' azione distruggitrice e conservatrice propria di ciascuna cosa, mostravano di contenere in sè una secreta potenza, che aveva intime e continue relazioni con la vita dell' uomo; e l' uomo ravvisò e adorò in ciascuna cosa un Dio, árbitro del suo destino. [1]

Intanto con l' andar del tempo esce il popolo dall' infanzia ed entra nell' adolescenza. La vita dell' uomo, ch' era tutta estrinsecata nelle impressioni de' sensi, comincia a ripiegarsi nella propria coscienza. Alla sensazione s'accompagna più distintamente il pensiero; la fantasia s' associa con l' intelligenza; la ragione divien consapevole di sè stessa; con la riflessione nasce la critica; la facultà di astrarre e generalizzare si svolge con l' esercizio; e l' uomo s'avvede bentosto, che li enti fisici non sono già cause prime e libere dei fenomeni naturali, ma sol *cause seconde e fatali*, anch' esse dirette e regolate da un principio superiore, onnipotente, ma occulto. Allora cessa l' adorazione degli esseri materiali; l' intelligenza non può riconoscere più l' infinito nei fenomeni esterni o cause seconde, e lo ripone negli elementi sustanziali o cause prime; e l' ima-

[1] Ch. Lemaire, *Initiation à la philosophie de la liberté*, vol. 1, liv. 3, ch. 6.

ginazione le personifica in altretanti Numi, ed alla lor volta li adora. Indi il politeismo grecoromano, che fu il prodotto di questa trasformazione del simbolo religioso. La creazione di quella numerosa famiglia di Dei sopranaturali fu l'opera dell'Umanità, la quale deificava poeticamente le idee generali che s'era formate studiando sè stessa e contemplando l'universo: idee, con cui rappresentavasi alla mente i varj attributi e le forze arcane, che veniva scoprendo nella natura, e sopratutto nell'uomo. Così diventarono Dei, in luogo degli esseri fisici, le leggi cosmiche; in luogo degli astri, le virtù ed i vizj, le scienze e le arti, le facultà dello spirito e le forze della materia; e l'imaginazione creò il cielo e l'inferno per popolarli di genj mitici e misteriosi, ne' quali si concretava per lei il concetto dell'infinito.

Ma questo lavoro, parte poetico e parte scientifico, promovea fratanto l'educazione dell'intelletto e della coscienza de' popoli; e dalle facili illusioni dell'adolescenza li conduceva quasi per mano alle illusioni più ardite, più nobili della gioventù. Cessato il predominio della sensazione, temperato l'impeto della fantasia, acquistata l'abitudine del ragionamento, costituite le scienze e le letterature, stabiliti ordini sociali ed instituti civili, l'uomo potè sollevarsi ad un metodo superiore di critica, ad una comprensione più vasta dell'essere; e si persuase che il culto de' suoi Dei non era meno assurdo che quello degli antichi fetisci: poichè negli uni siccome negli altri era impossibile trovar effettuato il concetto dell'infinito. Meditando la repugnanza intrinseca, che in sè racchiude la formula stessa di *pluralità delli Dei*, seppe riunire in una sintesi universale e suprema tutti li attributi, tutte le forze, tutte le realtà, di cui gli erano state partitamente fornite le idee dai fenomeni moltiplici delle cause seconde, e principalmente dagli atti suoi proprj. In tal guisa giungea finalmente a quel simbolo unico, che trasformò il politeismo rivelando il gran dogma dell'unità di Dio: dogma, che al culto degli enti materiali e all'adorazione delle cause seconde sostituiva la religione del monoteismo, cioè il culto e l'adorazione di un ente solo, causa prima ed assoluta dell'universo, in cui non vengono più personificati separatamente i singoli esseri o fenomeni sensibili, nè le singole forze e proprietà

della natura e dell' uomo; ma bensì l' *essenza* medesima *dell'Umanità*, inalzata ad un grado ideale, infinito di perfezione.[1] Ma questo concetto rimaneva tuttavia imperfetto ed inadequato; perciocchè l' unità pura ed assoluta dell' Ente escluderebbe le condizioni essenziali della vita, dell' intelligenza, e dell' azione, che tutte implicano una relazione, e quindi una moltiplicità: e l' infinita superiorità dell' Ente su d' ogni altra cosa renderebbe impossibile ogni reale communicazione di lui con l' uomo e la natura. Però il teismo con un altro sforzo d' ingegno, per que' tempi mirabilissimo, riparò ad ambidue questi inconvenienti: al primo, con l' ipotesi d' una trinità di persone nell' unità della sustanza divina; al secondo, co 'l mito dell'umanazione o incarnazione di qualcuna delle divine persone. Di quà ebbe origine la Trimurti di Brahma, Vichnu, e Siva nell' India; la Triade di Osiride, Tifone, ed Oro in Egitto; quella di Ormuzd, Arimane, e Mithra in Persia; la Trinità di Padre, Figlio, e Spirito Santo nel cristianesimo;[2] e le incarnazioni di Vichnu, di Buddha, e di Cristo.

[1] L. FEUERBACH, *Essence du Christianisme*, ch. V. E prima di lui il celebre D. STRAUSS avea già insegnato questa dottrina: « Telle est la clef » de toute la christologie. Le sujet des attributs que l'Église donne au » Christ, est, au lieu d'un individu, une idée; mais une idée réelle, et » non une idée sans réalité à la façon de Kant. Placées dans un Dieu-hom» me, les propriétés et les fonctions que l'Église attribue au Christ, se » contredisent; elles concordent dans l idée de l'espèce. L'humanité est » la réunion des deux natures, le Dieu fait homme, c'est-à-dire l esprit » infini, qui s'est aliéné lui-même jusqu à la nature finie, et l'esprit fini » qui se souvient de son infinité. Elle est l'enfant de la mère visible et du » père invisible, de l'esprit et de la nature. Elle est celui qui fait des mi» racles; car, dans le cours de l'histoire humaine, l'esprit maîtrise de » plus en plus complétement la nature au dedans comme au dehors de » l'homme; et celle-ci, en face de lui, descend au rôle de matière inerte, » sur laquelle son activité s'exerce. Elle est l'impeccable, car la marche » de son développement est irréprochable; la souillure ne s'attache jamais » qu'à l'individu, elle n'atteint pas l'espèce et son histoire. Elle est celui » qui meure, ressuscite, et monte au ciel; car, pour elle, du rejet de sa » naturalité procède une vie spirituelle de plus en plus haute; et du rejet » du fini qui la borne comme esprit individuel, national et planétaire, pro» cède son unité avec l'esprit infini du ciel. » — *Vie de Jésus*, tom. II, *Dissertation finale*, § CXLVIII.

[2] ALFRED MAURY, *Encyclopédie moderne*, art. CIEL. — E. QUINET, *Le Génie des Religions*, liv. 3, ch. 2.

Adunque il processo dell' Umanità nella formazione de' simboli religiosi è sempre lo stesso:[1] personificazione poetica e mitologica di un sentimento e di un' idea. E sarebbe facile cosa l' illustrare ed il confermare questa conclusione co' documenti della storia, la quale ci somministra i dati sufficienti per classificare tutti li Dei finora conosciuti in tre famiglie, corrispondenti con esattezza maravigliosa alle tre epoche della vita umana o nazionale, che abbiamo distinto; e si vedrebbe, come il carattere religioso di ciascun'epoca sia l' espressione dell' antinomia radicale, primitiva, che l' uomo da prima sente, e poi conosce nella natura stessa delle cose: antinomia, i cui membri nel primo

[1] Quest' avvertenza medesima era stata già fatta da F. Lallemand: « Quand on veut risquer l'anathème et se prémunir contre le prestige des » mots, il est facile de voir que nous sommes dupes de nos propres créa- » tions, comme les peuples idolâtres. Nous sourions de pitié, quand nous » pensons à l'apologue de cet ouvrier qui se prosterne, comme les autres, » aux pieds de la statue qu'il vient d'achever. Une telle aberration est trop » grossière pour ne pas révolter notre bon sens. Mais ne sommes-nous pas » dupes tous les jours d'un mirage aussi trompeur, quand il s'agit des pro- » ductions *ontologiques* de notre imagination? Si nous n'apercevons pas » l'erreur, c'est que l'œuvre n'a rien de matériel. Mais en quoi l'illusion » diffère-t-elle? Est-ce que le merveilleux n'est pas un produit de notre » esprit comme la science? Est-ce que les théologies ne sont pas de créa- » tion humaine, aussi bien que les systèmes naturels? Est-ce que les sec- » tes religieuses ont une autre origine que les sectes philosophiques? » Est-ce que la foi, le dogme et le culte, les légendes et les miracles, ont » été créés autrement que les temples et leurs autels, leurs statues et » leurs tableaux; autrement que les rites, les prières, les chants sacrés » et les orgues? Non, non. Tout cela tient également des diverses facul- » tés de l'homme employées dans un but commun. Il ne suffit pas, d'ail- » leurs, aux fondateurs des cultes de dire aux croyans qu'ils doivent se con- » former à la volonté suprême; tous sont d'accord à cet égard: il faut » encore qu'ils leur enseignent en quoi consiste cette volonté; et c'est là » que naissent les divergences sur la manière de remplir ces devoirs pour » être agréable à Dieu. L'esprit divin a donc, en réalité, la même origine » que la raison humaine. La morale sacrée n'a pas d'autre source première » que la morale humaine. Bien plus, il n'est aucune idée de récompense » ou de punition dans l'autre vie, qui ne soit puisée dans l'observation » de ce qui se passe ici-bas, et même qui ne soit conforme aux préoc- » cupations dominantes du peuple qui les adopte. Seulement, en matière » de foi, c'est l'imagination qui fait parler Dieu: voilà en quoi consiste la » révélation. » — *De l'éducation morale*, art. 2. (*Liberté de penser*, N.° 38, Janvier, 1851.)

periodo della vita umana appariscono più distintamente sotto la nozione o relazione di *causa* ed *effetto;* nel secondo, sotto quella di *astratto* e *concreto:* e nel terzo, sotto l' altra d' *infinito* e *finito.* [1] Ma questa dimostrazione storica mi condurrebbe per ora troppo lungi dal mio proposito; e d' altra parte moltissimi dei fatti, a cui alludevo, sono abbastanza noti a chiunque abbia qualche notizia de' tempi e de' popoli antichi.

Tal è, ridutta a minimi termini, la dottrina del moderno umanismo, razionalismo, o scetticismo, che dir vogliate: per noi gli è tutt' uno. Li Dei, a cui ogni religione dà un essere proprio, reale, objettivo, ossia una personalità sustanziata e sussistente, sono tutti personaggi fantastici e ideali, sono simboli, sono miti, che l' uomo ha creato a sua propria imagine e similianza, objettivando poeticamente a sè stesso i suoi concetti, i suoi attributi, la sua natura. Li Dei però, quanto alla loro personale realtà, appartengono tutti alla medesima categoria degli enti imaginarj; e tanto vale, per questo rispetto, il Jehova degli Ebrei quanto l' Ormuzd de' Persiani, la Trinità dei catolici quanto la Trimurti degl' Indiani, il Cristo dell' Evangelio quanto il Buddha dei Siamesi, e l' Ente infinito della vostra *Filosofia della vita* quanto il Giove d' Omero o li animali d' Esopo. Ma inquanto al loro valore simbolico e ideale, si fa pur manifesto, che le classi delli Dei stanno fra loro, come l' epoche dell'Umanità a cui si rapportano, come i gradi di conoscenza che rappresentano, e come li uomini di genio che ne hanno composto il simbolo, dai loro posteri o seguaci riguardato qual rivelazione divina. Uomini di genio chiamo i *Rivelatori:* poichè è del pari assurdo il titolo di Dei, onde ciascuno venne onorato dalla sua setta religiosa; e il titolo d' impostori con cui erano tutti insultati dagl' increduli del secolo scorso. Il primo è un mito, che repugna troppo alla ragione; perchè il dire che Iddio ha rivestito la natura umana e s' è fatto propriamente, realmente uomo, è la più palpabile contradizione; è supporre che una stessa identica persona sia Dio e non Dio, uomo e non uomo nello stesso tempo, l' espressione *Uomo–Dio* equivalendo per appunto a queste altre: uno–due, circolo–quadrato, esse-

[1] Si leggano alcune belle e profonde considerazioni di P. De Flotte su questa materia: *La souveraineté du Peuple,* 2.° p., liv. 1, ch. 1.

re–non essere, ecc.[1] Il secondo poi è un' ingiuria, che disonora l' Umanità; perchè accusa intieri popoli e grandi nazioni d' avere prestato fede per lunga serie di generazioni, in mezzo alla luce splendidissima delle lettere, delle arti, e delle scienze, ad una mera impostura; e consacrato l' ingegno, il cuore, il braccio, e la vita al culto ed al servizio d' un ciurmadore; il che, se potesse mai concepirsi, ne trascinerebbe rigorosamente alla negazione dell' intelligenza stessa e della moralità umana.[2] No, non erano nè impostori, nè Dei, Confucio, Zoroa-

[1] « Quant à ce qu'ajoutent certaines Églises, (scriveva il principe » de' metafisici moderni) que Dieu a revêtu la nature humaine, j'ai ex» pressément averti que je ne savais point ce qu'elles veulent dire ; et » pour parler franchement, j'avouerai qu'elles me semblent parler un » langage aussi absurde, que celui qui dirait qu'un cercle a revêtu la na» ture du carré. » — SPINOZA, Lett. VIII, à *Oldenburg*, trad. Saisset.

[2] » Nier, sous tous les rapports, la vérité du christianisme, comme » ont fait si souvent les philosophes, serait, à notre avis, peu profitable » aujourd'hui, et la marque de peu de lumières ; car ce serait continuer » un combat désormais terminé, au lieu de poursuivre utilement la victoi» re. — Si vous prenez parti pour le camp philosophique de Julien et de » Voltaire, le christianisme est (dans sa totalité) un mensonge. L'huma» nité en masse s'est donc complétement et fondamentalement trompée » pendant dix-huit cents ans. Quelle blessure à la certitude humaine ! Il » faut en convenir, le coup est mortel ; et le plus sûr, après cela, c'est de » douter de tout. En effet, quel misérable et ridicule spectacle tout à la » fois ! Vous représentez-vous ces millions de chrétiens, pendant dix-huit » cents ans, courant après leur paradis imaginaire, livrés à de folles rê» veries, fruit de leur cerveau délirant, ou de l'imposture de leurs prêtres, » invoquant pour Dieu ce Jésus qui ne les entend pas, invoquant sa mère » comme une déesse, et se livrant au souffle imaginaire d'un Saint-Esprit » chimérique ! Les malheureux insensés ! Les voyez-vous se succéder de » génération en génération pendant dix-huit siècles, en proie à ce rêve » obstiné ! Les voyez-vous courir au martyre, à la mort sous toutes les » formes ! Les voyez-vous jeûner, se macérer, vivre dans le célibat, fuir » au désert ! Les voyez-vous se battre et se déchirer pour des dogmes ab» surdes ! Oh ! quelle espèce est donc la nôtre ! Ou plutôt qu'est-ce que » ce monde ? — Et pourtant, il est bien vrai, Jésus n'est point ressuscité, » Jésus n'est point Dieu ; Marie, sa mère, n'est pas déesse ; le Saint-Esprit » n'est jamais descendu, et ne descendra jamais sous la forme d'une colom» be. Ces anges, ces séraphins, dont nos pères peuplaient le ciel, n'ont ja» mais visité la terre que dans les rêves des hommes pieux et dans leurs » extases. Voilà dix-huit siècles que les chrétiens attendent la fin du mon» de, et dix-huit siècles que cette fin du monde ne vient pas. Il est vrai en»

stro, Mosè, Buddha, Cristo, e li altri rivelatori: erano uomini straordinarj, ne' quali apparve come concentrato e personificato il genio della nazione e dell' epoca loro; uomini, che su l' ali d' un amore ardentissimo pe' loro fratelli seppero inoltrarsi molto più degli altri coetanei nella via interminabile, che l' Umanità vien percorrendo; uomini, che sentendo e conoscendo meglio le leggi naturali della vita, credettero di vedere non solo ciò che l' Umanità era, ma eziandio ciò che doveva essere; e lo vedevano in parte, e lo dicevano nel loro linguaggio simbolico e figurato, e lo effettuavano con un tenore di vita singolare e maraviglioso; e le loro parole, inspirate dal genio della sapienza, parvero agli altri rivelate da Dio; e la loro esistenza sembrò cosa celeste, miracolosa: e l' ammirazione de' credenti li venerò come profeti, e li adorò quali Dei.

La storia pertanto c' insegna, che li Dei materiali della prima età o infanzia vennero distrutti e trasformati dalla fisica e dalla cosmologia; li Dei mitologici della seconda età o adolescenza, dalla metafisica e dalla morale; e li Dei uni e trini dell' ultima età o gioventù, dalle diverse scienze archeologiche, filologiche, fisiche, filosofiche, e naturali. La parte civile del genere umano ha raggiunto ormai l' epoca d' una virilità, che è destinata a ringiovanire sempre, e non in-

» core que l'Église avait organisé sur la terre un épouvantable despotisme. » Il est vrai qu'une impie et détestable superstition avait germé partout à » l'ombre de la croix. Il faut donc en convenir: pour n'être pas le produit » de l'erreur, de l'ignorance et du mensonge, le christianisme n'est pas » tout vérité. Si les croyants ne se sont pas trompés totalement, les protes- » tants de tous les siècles ne se sont pas trompés non plus en totalité. Si » S. Paul a vu un côté de la vérité, Julien l'Apostat n'a pas été complète- » ment dans l'erreur; si, dans les derniers temps de cette lutte, Bossuet » et Fénelon ont pu sans être absurdes rester fidèles au christianisme, » Voltaire et Diderot ont pu sans impiété considérer le christianisme » d'un autre œil, et travailler avec ardeur à en délivrer le genre humain. » Démêler le vrai d'avec le faux dans les deux partis qui se sont combattu » avec tant d'acharnement pendant tant de siècles, reconquérir à notre » profit la portion de vérité que renfermait le christianisme, et conserver » fidèlement la portion de vérité qui fit la force de ses adversaires; voilà » ce que doit faire notre époque. » — P. Leroux, *Du Christianisme*, § II. (*Revue indépendante*, tom. 3.)

vecchiar mai; onde la teologia rivelata o sopranaturale, come scienza, non esiste più; dacchè i suoi principj radicalmente trasformati dalla critica, ed umanizzati dalla storia, passarono sotto il dominio della filosofia razionale e positiva del secolo XIX. [1] Il quale certamente non è ateo nel senso di d'Holbach, d'Hébert, e d'altretali, che negavano Dio per odio della religione, la providenza per ignoranza delle leggi cosmiche e sociali, e lo spirito per fanatismo della materia; ma è per fermo antiteista in questo senso, che non riconosce più verun ente individuo, concreto, e personale, in cui sia effettuata l'idea dell'assoluto e dell'infinito; non crede più in uno spirito puro, sussistente, e libero, dal cui arbitrio dipenda l'origine, la durata, e la fine di tutte le cose; e sostituisce alla fede dei misteri la filosofia della natura, ai precetti di una mistica divinità i dettami della coscienza commune, alle cerimonie del tempio lo spettacolo dell'universo, alla rivelazione la scienza, alla chiesa l'Umanità. Questo antiteismo lascia pur indecisi molti di que' problemi, che tutte le religioni sogliono risolvere con un corredo di dogmi rivelati ed assoluti; poichè sì la scienza come la critica hanno ormai posto in chiaro l'assurdità, in cui viene a rompere qualunque sistema di metafisica, d'ontologia, o di teologia trascendentale; e l'impossibilità, in cui si trova

[1] Questo carattere della società e della scienza moderna ha dato origine alla novella scuola del *positivismo*, di cui E. Littré ha esposto i sommi principj con quella profondità e precisione d'idee, che abbelliscono le sue scritture. Nella già citata *Application de la philosophie positive*, § II: « Les sciences positives (egli dice) ont progressivement modifié l'ordre » social, et amené, par leur intervention spontanée, l'état révolutionnaire » où nous sommes; et il leur appartient de poser la base solide de notre » réorganisation. Elles seules peuvent, par les convictions fermes et sta» bles qu'elles inspirent, terminer la longue insurrection de l'esprit, qui » à chaque pas qu'il faisait dans la découverte du monde réel, reconnais» sant la fausseté des conceptions primitives ou théologiques, se soulevait » contre l'établissement contemporain et le ruinait peu à peu; elles seules, » en lui donnant la juste satisfaction qu'il réclame, peuvent l'incorporer » dans le système social, le subordonner définitivement aux besoins de la » sociabilité, et, de la sorte, sans compromettre l'ordre, assurer le pro» grès. L'ordre social se modèlera inévitablement sur la philosophie posi» tive, ou système général de la science; car toujours il s'est modelé sur » une conception quelconque du monde et des choses.

la ragione umana, di spiegare a *priori* od *a posteriori* i grandi misteri, che adombrano tutto il fondo dell' essere e della vita; onde il dogmatismo cristiano resta escluso dall' enciclopedia del nostro secolo, ha perduto il carattere di scienza sociale, e le sue dottrine vengono tenute in conto di opinioni superstiziose e di pregiudizj popolari. *Le plus ferme précepte de la philosophie positive*, già lo avvertiva EMILIO LITTRÉ, *est d'abandoner toute recherche sur le commencement et la fin des choses; recherche oiseuse, puisque impossible; et qui, bonne pour l' enfance du genre humain, est indigne de son âge adulte.* [1]

Ma qual altro sistema dogmatico, domandano taluni ansiosamente, qual altro culto religioso dovrà succedere in luogo del teismo cristiano? — Io non lo so, e poco mi cale di saperlo. [2] Imperocchè, quanto al sistema dogmatico, se la ra-

[1] *Application de la philosophie positive*, § VII.

[2] La medesima objezione si faceva DE POTTER (*Histoire du Christianisme*, tom. I, Introdution, § 3): « Mais ni la raison pure, ni la justice absolue que vous comprenez sous le nom de philosophie, n'ont été formulées » de manière à présenter à tous les esprits le même sens, à mener tous » les hommes vers le même but. Vous supprimerez le catholicisme et le » christianisme: que mettrez-vous, en attendant que la philosophie ait pris » corps, à la place de la société telle que le christianisme et le catholicisme » l'ont constituée? » — E rispondeva così: Je n'en sais rien, ni ne » dois point le savoir. Il me suffit qu'il n'y ait ni trouble, ni secousse, » ni anarchie, ni désordre. Car la philosophie que vous craignez tant, » ne sera jamais un système complet et arrêté d'avance, venant se substituer (ex abrupto) et à point nommé à un autre système complet, » et vieilli comme tel sous le nom de christianisme et de catholicisme, » dont vous redoutez la dissolution. Non; votre christianisme a changé » de siècle en siècle, de génération en génération, depuis qu'il existe; et la philosophie, qui le sape, subit les mêmes phases progressives pour l'humanité: ces deux systèmes se touchent, se pénètrent » insensiblement, s'entremêlent, se modifient. Il n'y aura jamais de » choc, mais il y aura toujours mouvement, c'est-à-dire développement, » variation, progrès: il n'y aura jamais d'anarchie, parce qu'il n'y aura » jamais d'interruption, de suspension; le progrès toujours insensible, » sera toujours soutenu. Je compte soigneusement les pas que, sous ce » rapport, l'intelligence humaine a faits; et par induction je cherche à » déterminer les pas qu'elle s'apprête à faire. Ce n'est pas là renverser ce » qui existe, c'est simplement constater que cela ne peut plus exister, démontrer que cela tombe en poussière, et pourquoi cela tombe en poussière. Je fais un appel aux esprits et aux consciences de tous, pour que » tous se mettent comme moi et avec moi en quête de la vérité. Et nul

gione ci persuade che i problemi trascendentali sono insolubili, perchè dobbiamo noi desolarci di un' ignoranza, che è condizion naturale di questa vita? Perchè travagliarci affannosamente nella ricerca dell' impossibile? Esiste l' universo, esiste l' Umanità: qualunque sia stata la causa prima, qualunque debba essere il fine ultimo della loro esistenza, egli è fuori d' ogni dubio, che l' uno e l' altra hanno leggi intrinseche, permanenti, essenziali, secondo le quali procede lo sviluppo, l' incremento, e il perfezionamento loro proprio; e che dallo studio di queste leggi risultano tutte le scienze naturali e sociali con tutte le loro derivazioni e applicazioni d' ogni maniera, senz' alcun bisogno di dogmi, di rivelazioni, e di misteri. Or queste scienze ci forniscono già tale tesoro di dottrina per tutti li officj della vita fisica, economica, e morale, che la teologia cristiana non valse a profferircene mai la millesima parte. E chi potrebbe imaginare di quanto sarà ingrandito ed accresciuto fra pochi anni il tesoro di questa dottrina positiva, che ogni dì s' arricchisce di nuove scoperte, inventa machine, spiega fenomeni, scioglie problemi, stabilisce principj, vince ostacoli, concilia estremi, e s'impossessa di altre forze della natura? Ed ecco il campo immenso, dove alla ragione ed alla fede s' offre tutto ciò, che fa mestieri per guidare con sicurezza l' uomo e la società nella via del loro perfezionamento: le regioni metafisiche staranno riserbate soltanto ai voli della fantasia ed ai tentativi dell'astrazione. — E quanto al culto religioso, se io da una parte ammetto, che sarebbe utopia, nel rigore del termine, il volere trasformare le nazioni intiere

» n'a à s'en plaindre; car si cette vérité sanctionne ce qui est, bien loin » d'avoir rien détruit, j'aurai consolidé l'état actuel des choses, et j'aurai » rendu plus stable. Si, au contraire, comme je le crois, la vérité est ailleurs, tout homme de sens et de cœur aura à se réjouir avec moi de la » révolution morale qui substituera peu à peu le vrai à l'erreur et au mensonge, l'équité à l'injustice, et à la force la raison et le droit. Dès lors, » ce qui devra être mis à la place du christianisme et du catholicisme ne » sera pas encore trouvé, mais on sera sur la voie où cela se trouvera naturellement; et tout naturellement aussi les doctrines nouvelles prendront cette place sans froissement ni violence. Je n'aurai, ni moi ni personne exclusivement, rien abbattu, rien établi, rien réformé: ce droit de » tous n'est le privilège de personne.

in academie di filosofi, sì che senza bisogno di riti, di feste, e di sacerdoti nutrissero e ricreassero l' animo con la pura contemplazione del vero e la generosa pratica del bene; dall' altra però io sono convinto, che la missione di un rivelatore oggidì essendo ancor più ridicola che impossibile, a niun privato s' addice di proporre nuovi simboli religiosi. Può bensì e deve il filosofo combattere e distruggere le credenze vulgari, che offendono la ragione; svelare la vanità o la immoralità di quel culto venale, da cui il popolo tuttavia s' aspetta l' eterna salute, mentre lo ha già sentenziato di morte e d' infamia co' l titolo di *bottega;* bandire e sostenere i principj naturali, in cui la scienza ha la sua base, e la vita la sua legge: ma la formula definitiva di un altro simbolo, che traduca e rappresenti adequatamente le nuove condizioni, le idee, le speranze, le credenze, le affezioni della società, e costituisca una religione nazionale, non può venire più nè da un Dio, nè da un uomo, nè da un politico, nè da un poeta, sibbene dalle viscere stesse de' popoli, quando i popoli liberi ed instruiti potranno ascoltare la parola della loro coscienza, e secondare l' inspirazione del loro cuore. Di questi elementi soltanto comporrassi la Bibbia dell' avvenire. [1]

[1] Alcune belle riflessioni a questo proposito publicò AMEDEO JACQUES nello *Exposé des motifs* che mandò innanzi a' suoi *Essais de philosophie populaire*, art. 2. Non dispiacerà al lettore d'averne un saggio nel brano seguente: « Le christianisme n'est plus. Il nous faut une religion. Qui la fe-
» ra? Ma réponse est prévue: c'est la raison qui a vaincu le christianisme
» en le dépassant; c'est à elle de remplacer ce qu'elle a détruit. On lui en
» conteste la puissance; et qui? Ceux-là mêmes qu'elle a battus, dans
» l'ordre des idées d'abord, dans l'ordre des faits ensuite, les théologiens
» et les prêtres. Ils produisent une infinité de beaux argumens: je leur en
» oppose un; leur défaite. — La raison, voilà le maître. Mais la raison de
» qui? Je réponds: de tous et de personne. Exposons ceci. Aucun homme
» n'a possédé, aucun homme ne possédera jamais la puissance de compo-
» ser de toutes pièces, et à lui seul, un de ces systèmes de croyances fon-
» damentales qui ont dominé dans le passé, ou qui domineront dans l'ave-
» nir tout un peuple, toute une période de la vie de l'humanité, ralliant
» tous les esprits et inspirant tous les cœurs. L'individualité est pour cela
» trop misérable et trop étroite. Tout ce que peut un individu, travaillant
» en dehors de l'inspiration commune, c'est de se forger, dans la solitude
» du cabinet, un système à son usage, dont il s'enchantera lui-même, peut-
» être avec quelques adeptes; il fondera une coterie, tout au plus une

I pensieri, che liberamente vi son venuto accennando, potrebbero valermi, s'io disputassi con un avversario d'umore

» école ou une secte; il ne changera rien aux destinées de l'humanité. Ce
» qui est fait pour tous, doit en un sens être fait par tous. Au sein des
» masses populaires, de cette multitude à laquelle on jette l'outrage, en-
» tassée dans d'étroites demeures, où l'exiguité de l'espace rapproche les
» corps, et la communauté des souffrances unit les cœurs, un travail de
» fermentation sourde s'accomplit incessamment, dont ceux-là mêmes en
» qui il se passe n'ont ni le secret, ni presque la conscience ; c'est comme
» un foyer toujours actif de sentiments et d'idées, d'où s'échappent, par
» instans, des émanations et des lueurs. Le véritable homme public, l'hom-
» me appelé à l'influence, à la puissance, à la gloire, le grand citoyen, en
» un mot, c'est celui qui ressentant en lui énergiquement le contre-coup
» des agitations des entrailles du peuple, en pénètre le sens et sait donner
» à la pensée publique, en elle-même indécise et fugitive, soit une forme
» par la parole ou par la plume, soit une réalité par l'action. — Là est la
» source de toute inspiration véritable, de toute éloquence et de toute poé-
» sie, de toute action grande et forte.... C'est à la même source que la vraie
» philosophie, que la vraie religion se puisent.... Dans le peuple seul ré-
» side cette force d'initiative, cette puissance d'invention spontanée, qui
» a créé l'épopée antique, qui a fabriqué d'un seul coup le langage, qui a
» donné à chaque religion sa Bible. — Il ne m'appartient pas, il n'est don-
» né à personne de prévenir le travail de la pensée populaire et de fixer
» d'avance son œuvre. Mais nous pouvons d'abord en provoquer l'expan-
» sion. Ce sens du divin, que le peuple possède par excellence, sommeille
» en lui depuis dix-huit cents ans comme épuisé et satisfait à la fois par ce
» grand effort de l'enfantement du christianisme. Il est temps qu'il se ré-
» veille, et c'est à nous de le stimuler. Le christianisme ne saurait y suffi-
» re: froid et mort, il n'a plus les vertus actives d'une chose vivante; il
» engourdit au contraire et paralyse le cœur. Parlons au peuple émancipé
» un autre langage, le langage viril de la raison. Entretenons-le de Dieu,
» de l'âme, de la justice: ces grandes idées souvent produites et sous mille
» formes réchaufferont en lui l'enthousiasme éteint: nos paroles seront
» une semence qui un jour ou l'autre germera. L'impulsion une fois don-
» née, nous pourrons aspirer encore à diriger et à régler le mouvement.
» Nous pourrons surtout, assistant et, autant que le permettent les habi-
» tudes critiques de notre éducation et de notre siècle, participant à ce
» travail profond de genèse sociale, en exprimer les produits et rendre au
» peuple sa propre pensée dégagée de tout nuage, épurée, simplifiée,
» éclaircie. Ainsi se formera, non d'un seul coup, mais peu à peu, par le
» concours de tous, un système nouveau de croyances morales et religieu-
» ses, qui remplacera le christianisme tombé. Rationnel par son origine,
» parce que la raison est la seule institutrice que l'âge mûr des individus
» et des sociétés veuille et doive reconnaître, il sera rationnel aussi dans
» sa forme; né du même esprit qui a fait nos trois révolutions et fondé

diverso dal vostro, l'accusa omai vieta e ridicola di ateismo; il che, a dir vero, mi moverebbe, non a timore di me, si a pietà di lui. Fortunatamente voi non vi lasciate prendere a codeste fanatiche ubbie; e fate prova, per questo rispetto, di assai miglior senno e maggior equità, che la massima parte de' vostri illustrissimi, reverendissimi, eminentissimi confratelli. Imperocchè conchiudendo questo capitolo voi dimostrate con buoni dilemmi, che il *vero ateismo*, cioè *la negazione dell' idea stessa di Dio, è impossibile.*[1] Lasciatemi sperare adunque, che su questo punto almeno voi terrete fermo; e non solamente vivrete sicuro che noi non siamo àtei, ma crederete affatto impossibile che noi lo siamo.[2]

» nos institutions modernes, il en représentera les principes; il les fortifiera en leur donnant dans les intelligences un soutien; il les perfectionnera et se perfectionnera lui-même avec elles. Car il ne saurait être » plus immuable qu'aucune autre œuvre de la raison, dont l'essence est le » progrès, c'est-à-dire un changement continu dans le sens du bien. — » La foi nouvelle aura-t-elle, comme l'ancienne, des symboles, des cérémonies, un culte? Je l'ignore; ce que je sais, c'est que cela ne se fait pas » par calcul, et ne se règle pas officiellement. Laissez faire; si c'est un » besoin indestructible de la pensée de se reposer sur des images sensibles, » elle saura bien les trouver d'elle-même; de la même source d'où aura » jailli la croyance, un art nouveau sortira aussi, approprié à l'idée nouvelle. Ce n'est pas un homme, c'est l'inspiration chrétienne qui a bâti » les cathédrales. » — *Liberté de penser*, n.° 38, Janvier 1861.

[1] Pag. 127.

[2] Anzi l'umanismo e il positivismo rigettano espressamente le dottrine di quel sistema, che soleva chiamarsi ateismo. Ecco, per citarne un solo, il giudizio che ne porta E. LITTRÉ: « Le travail métaphysique moderne aboutit sous nos yeux, soit au panthéisme, soit au déisme, soit à » l'athéisme. Le panthéisme, s'il pouvait jamais acquérir quelque consistance, et sortir du vague où il n'a rien de réel, tomberait dans une sorte » de fétichisme, sans aucune des compensations qui appartenaient à ce » régime antique. Le déisme recule vers Jéhovah ou vers Allah, et cela » sans prophète, sans culte, sans rien en un mot de ce qui fit le rôle social » de ces religions. Enfin l'athéisme, qui spécule sur la nature, sur les atômes, sur les causes et l'origine du monde, n'est qu'une forme de théologisme, moins rationnelle que l'ancienne, puisqu'il prétend traiter les » mêmes problèmes sans y appliquer le seul mode que ces problèmes » comportent, à savoir la supposition de volontés et d'intelligences analogues à la volonté et à l'intelligence humaines. » — *Application de la philosophie positive*, § VII.

LETTERA DUODECIMA.

IL RIEPILOGO.

SOMMARIO.

Saggio della coerenza e della gravità filosofica di Bertini. — Rinega la sua bella teorica del male. — L'impossibile è un fatto. — Guazzabuglio delle sue prove. — Il suo *io*. — Egli si confuta da sè stesso. — Nuovi principj di fisiologia. — Il riepilogo. — Non è lo scetticismo che tende a distruggere ogni credenza, ma il dogmatismo. — Osservazione di C. Renouvier. — Assurda meccanica di Bertini. — Sua confessione generale. — L'invincibile avversario del dogmatismo è il senso commune. — Regione della luce, regno della verità, mondo della scienza e della certezza. — Viaggio a rompicollo. — Li uomini tramutati in sonnamboli. — Contradizioni ed equivoci. — Utopia del dogmatismo. — La discordia delle facultà conoscitive. — Bertini dice d'ignorare quello che sa benissimo. — Vacuo nella sua costruzione — Errori intorno alla rivelazione. — È anch'egli razionalista. — In qual senso la sua intuizione sia acerva d'ogni illusione. — Contradizione fondamentale del suo sistema. — Egli stesso la riconosce. — Il principio di contradizione non è per lui una ragione. — La filosofia dell'ignoranza. — Le accuse, che Bertini dà agli altri filosofi, sono la sua condanna. — Nessun sistema giustifica meglio lo scetticismo che la *Filosofia della vita*. — Il tre convertito in sei. — Preghiera dell'Autore a Bertini. — Di quale filosofia abbisogni l'Italia.

Signore,

Dal titolo, ch'io prepongo a questa lettera, vi accorgerete che dev'essere l'ultima. Per arrivare con la mia critica fino alla metà della vostra *Filosofia della vita*, mi fu d'uopo scrivere un libro più che doppio del vostro intiero; e proseguendo di questo passo, non so quanti altri mi converrebbe ancora di compilarne. Ma quando pure a me bastasse la pazienza di continuare, senza un po' di respiro, l'improba ed ingrata fatica, posso io lusingarmi che basterebbe ai più de'lettori? D'altra parte, le dottrine più importanti e principali del vostro sistema ebbero a passarne già tutte per le mani; e la censura, che io

ne ho fatto, parmi sufficiente a chiarire e dimostrare, quanto valga e quanto pesi codesta metafisica del *teismo cristiano*, qual voi ce l'avete *elaborata e ricostruita*. Stimo adunque miglior partito d'interrompere quà per ora la nostra discussione, salvo a ripigliarla, occorrendo, a tempo più opportuno. Le questioni, che ancora ci rimangono a disaminare, sono la libertà, la spiritualità, e l'immortalità dell'*io* o dell'anima umana, a cui vedremo se la vostra psicologia renda li stessi servigj, che la vostra ontologia seppe rendere all'Ente infinito. Avanti però di prendere commiato da voi, egli è pregio dell'opera, ch'io v'intrattenga alcun poco del capitolo duodecimo, intitolato *Riepilogo della teoria*, siccome quello in cui voleste raccogliere la quintessenza di tutto il sistema. Dirò tuttavia brevemente di quella vostra *Discussione della settima questione*, la quale essendo strettamente connessa con un articolo anteriore ed assai grave, potreste per avventura, ov'io ne tacessi affatto, rimproverarmi d'avere mutilata o svisata, come che fosse, la vostra teorica. Concedetemi intanto di prender nota fin d'ora di due o tre luoghi, fra i mille che potrei scegliere, a porre sempre più in bella mostra così la coerenza, come la gravità del vostro *sistema di filosofia positiva*.

I. Per provare, che « nell'io quale si manifesta alla co- » scienza, *apparisce* qualche disposizione all'amore di Dio; »[1] vi fondate su questo argumento: « A quel modo che non si può » riconoscere un'idea effettuata in cose particolari, se prima » non la si intuisce in sè stessa; così è chiaro che non si può » amare nei corpi la bellezza e la sapiente disposizione, negli » spiriti l'intelligenza e la virtù, se questi beni non si amano » già prima in sè stessi. Ora Dio è appunto la bellezza, la sa- » pienza, la bontà in sè sustanziata e concreta. »[2] Ecco una bella riprova di quel che più volte io vi ho ripetuto: Iddio anche per voi è un'idea! Egli è *bellezza*, *sapienza*, *bontà*, *giustizia*, ec. e prolungate pure la litania quanto v'aggrada: ma tutte queste sono astrazioni o, per non litigar di parole, sono idee, sono cose che in tanto esistono, in quanto le pensiamo. Anzi voi medesimo avete cura di toglierci ogni dubiezza, poi-

[1] Pag. 128.
[2] Pag. 131-32.

chè chiamate letteralmente *Dio* un *ideale!*[1] E noi, scettici ed umanisti, che altro mai predichiamo? Vero è che ci appiccate il correttivo di quello *in sè sustanziata e concreta;* ma queste parole aggravano il male, anzichè ripararlo. Perciocchè o lasciano intatta la natura *ideale* di Dio, come è definita dalle parole antecedenti e susseguenti: e allora non dicono nulla, o più tosto dicono ciò che non dovrebbero dire, e sono una contradizione gratuita. O invece attribuiscono a Dio il carattere di sustanza reale e concreta: e allora tolgono tutta la sua forza all'argumento, distruggono la vostra tesi, e sono una contradizione rovinosa. Insomma, volete fare di Dio un'idea? Dunque non è una sustanza. Volete farne una sustanza? Dunque non è un'idea. O volete infine che sia un idea–sustanza, o una sustanza–idea? In questo caso diteci prima che razza di lingua parli la vostra filosofia, e poscia risponderemo.

II. Poco appresso voi stabilite questa conclusione: « che » la libertà non può competere se non ad un *agire* indipen- » dente dall'*essere* dell'agente. »[2] E siete voi, che avete sostenuto con tanto calore e tanto fracasso la *libertà dell'atto creativo* di Dio? Ma voi stesso non avevate già assicurato, che in Dio l'*agire* non si distingue punto dall'*essere?* Che *alle domande, se* Iddio *sia, come sia, come operi, si soddisfa con questa sola risposta: egli è?*[3] Che in Dio *tutte le attività, come l'*ESISTERE, *il conoscere, l'amare, il volere, il gioire, l'*AGIRE *s'identificano?*[4] Dunque allora credevate che l'*agire* di Dio non è indipendente affatto dall'*essere* suo. Ora qui ci annunziate, che *la libertà non può competere* ad un ente, in cui l'*agire* non sia *indipendente dall'essere:* sarà dunque vostra dottrina, che Dio non è e non può esser libero in alcuna maniera. Ma la vostra filosofia che mestieri ha ella di logica? Voi in mezzo a due proposizioni così precise, così evidenti, trovaste modo d'inserire il teorema della *libertà assoluta di* Dio. — Ecco un saggio della vostra filosofica coerenza. Veniamo alla gravità.

III. Nella questione della libertà vi dichiarate disenziente

[1] Pag. 132.
[2] Pag. 136.
[3] Pag. 41.
[4] Pag. 62.

dal Rosmini, vostro socio, anzi maestro, *nella* cui *dottrina* vi *parve di trovare alcuni errori.*[1] Ahimè! che sia penetrata la discordia nel campo dogmatico?... Oh! non si turbino i fedeli: ecco i due gran punti del disenso. Primieramente: « Il Rosmini » insegna nella sua *Filosofia della morale*, che il primo passo » al malo operare consiste in un volontario disconoscimento » della verità, in una menzogna che l'uomo dice internamente » a sè stesso; da questa menzogna nasce, secondo lui, il per- » vertimento dell'affetto e la pravità dell'azione: »[2] e questo è un errore! Voi, per lo contrario, insegnate che *la prima radice d'ogni male, il primo passo che dà l'uomo nella via della colpa*, si è *la deficienza di amore:*[3] e questa è la verità! — Secondamente: « Il Rosmini e il Corte suo discepolo riguardano la li- » bertà morale e meritoria come la facultà di determinarsi fra » due volizioni opposte, delle quali l'una abbia per oggetto il » bene oggettivo, l'altra il bene suggettivo: »[4] gravissimo errore! Voi, all'incontro, riguardate *la libertà* come *la facultà di amare intellettualmente ed attivamente:*[5] importantissima verità! Oh litiganti *de lana caprina!!...*

IV. In un altro punto discordate ancora dall'altro vostro dottore e patrono, il Gioberti; e perchè? Perchè, secondo voi, » la questione, se il finito sia uno o moltiplice, se cioè tutto si » riduca all'Io finito, di cui io ho esperienza, oppure altri spi- » riti esistano, ed anche un mondo corporeo, non si può risol- » vere *a priori:* »[6] e, secondo lui, si può. — A tanto si restringe la critica, che v'arrischiato a fare dei due antesignani della *filosofia cattolica italiana!* Tali sono i caratteri proprj, che distinguono un sistema dogmatico da un altro: tali le differenze fondamentali, in grazia di cui ciascuno vanta un sistema tutto suo, voi il vostro, il Rosmini un altro, un altro il Gioberti, e così di tutti. Poffare! questo è veramente il buon mercato dei sistemi di filosofia!

[1] Pag. 144.
[2] Pag. 147.
[3] Ibid.
[4] Pag. 148.
[5] Ibid.
[6] Pag. 188.

V. E poco dopo mettete in campo un'altra questione: se, cioè « quella che noi chiamiamo veglia, non sia un sogno an-
» cor più vano di quello da cui noi crediamo svegliarci? »[1] E questo è, per vostro avviso, *uno de' più ardui problemi della filosofia;*[2] tanto arduo, che dopo averlo seriamente e lungamente discusso, venite a questa maravigliosa conclusione, che « il du-
» bio se questa che noi chiamiamo vita reale, non sia forse
» anch'essa un sogno, ben differente al certo dal sogno ordi-
» nario, ma pur sempre un sogno; e se tutto il mondo esterno
» non sia altro che un prodotto della mia imaginazione ope-
» rante ordinatamente, e secondo le leggi della ragione; men-
» trechè nel sogno ordinario essa opera senz'alcun ordine, od
» almeno secondo certe altre leggi psicologiche, che in gran
» parte ci sono ancora ignote: »[3] questo dubio *non si può risolvere* con *ragioni psicologiche;*[4] ed in fine de'conti vi rassegnate anche voi per questa volta (Dio sa con quale cordoglio e con quanta desolazione!) ad una *credenza del senso commune.*[5] Così il dogmatismo, che vede l'invisibile, intende i misteri, conosce l'essenze, fabrica Dio, e misura in lungo e in largo, dentro e fuori l'ente infinito, dee riconoscere la sua propria insufficienza a decidere, se i suoi dottori sognino vegliando, o veglino dormendo; ed ai dogmatici, che presumono di sapere ogni cosa e dell'altro ancora, per rimetterli in senno basterà che faciamo questa semplice domanda: vegliate o dormite? — Ed ecco un saggio della vostra filosofica gravità.

Ora due parole circa la *settima questione*. La quale porta questo titolo: « Se trovisi nell'Io qualche indizio del male d'im-
» perfettibilità; qualche germe di deperimento e di morte mo-
» rale; »[6] e già nel capitolo decimo l'avevate trattata e risoluta. Voi medesimo ce'l richiamate a memoria incominciando così: « Abbiamo mostrato *a priori* che nell'opera divina, quale
» esce primitivamente dalle mani del creatore, non può tro-

[1] Pag. 191.
[2] Ibid.
[3] Pag. 193.
[4] Pag. 194.
[5] Pag. 195.
[6] Pag. 204.

» varsi alcun ostacolo insuperabile al progresso nel bene, nè » alcuna tendenza invincibile al male. »[1] E allora mi ricordo anch'io di avervi espressa la più viva congratulazione, e fatti i più sinceri complimenti; poichè la vostra dottrina era una stupenda confutazione di quel dogma immorale ed atroce, che il cristianesimo denominava dal *peccato originale*. Ma sembra una fatalità, che il dogmatismo, se pure tal fiata imbrocca un vero, l'abbia tal altra a disdire e repudiare, quasi che non sapesse perseverare fuorchè nell'assurdo! Dopo aver dimostrato *a priori* che nell'uomo *non può trovarsi* alcun principio d'imperfettibilità, alcun germe di deperimento e di morte, volete dunque esaminare *a posteriori*, se *in realtà* ci si trovi:[2] questione, che evidentemente si traduce così: se l'impossibile sia una realtà! Affè, che non potevate *costruire* un tetto più confacente al vostro edifizio, nè un cappello più adattato alla persona del vostro *io*, nè una corona più degna del vostro ente infinito! A compir l'opera divinamente ci mancherebbe solo, che nel risolvere il gran problema voi conchiudeste all'affermativa; sicchè la vostra *filosofia della vita*, che movea da questo luminoso principio: *la non-realtà è reale*, terminasse con questo lampante corollario: l'impossibile è un fatto!!

Ma che dico io, ci mancherebbe? No, l'opera è compiuta, e nulla ci manca: ne sia lode e gloria alla metafisica cristiana. Perciocchè voi con una discussione di venticinque pagine (tanta è l'importanza della nuovissima questione!) vi siete accinto a provare, che *si trova* nell'uomo ciò appunto che *non vi si può trovare*, ossia che *il presente stato dell' Umanità non può essere identico col suo stato primordiale*; e che *la sua storia passata* non può *esser quella, a cui era primitivamente destinata da Dio*.[3] E qui assumete il tono di predicatore. Dalla Bibbia e dal catechismo pigliate i colori da farci un ritratto dell'*uomo primitivo e divino*,[4] al quale contraponete l'*uomo della coscienza*, *dell'esperienza sociale*, con una descrizione mal copiata o imitata da qualche misantropo romanziere. È un guazzabuglio, che fa

[1] Pag. 204.
[2] Ibid.
[3] Pag. 227.
[4] Pag. 212-213.

schifo ad un tempo e compassione; è un miscuglio indefinibile di sopranaturale e di reale, di favole e di verità, di miracoli e di fatti; è un drama barocco, in cui figurano alternativamente *Orazio* e *l'Ecclesiaste*, *Platone* e *Iob*, *Gioberti* ed *il Savio*, *Manzoni* e *Sant'Agostino*, *il Diavolo* e *Gesù Cristo*. Foste almeno tanto schietto da avvertirci, che qui non ragionate più da filosofo, ma declamate da missionario e argumentate da cappuccino: signor no, voi tirate giù impassibile, quasi che ne sciorinaste i raziocinj più puri, le dimostrazioni più stringenti del mondo. Vuol dire, che voi per mettere in salvo la vostra fede ortodossa contro le ragioni da voi medesimo allegate, correte a rifugiarvi bravamente in sacristia recitando il *credo*. Adunque ogni discussione filosofica tra noi torna impossibile.

Finora s'era disputato dell'*io* in sè stesso, nella sua natura; e poichè chi dice *io*, vuol intendere sè, e non un altro, mi credeva, che voi ragionando sempre dell'*io*, parlaste propriamente di *voi* e de'vostri simili, non mica d'altra gente di un'altra natura. Oh, scusate la mia semplicità! Mi riesce tanto dura cosa l'abituarmi ad intendere le vostre parole nel senso loro proprio, cioè sempre a rovescio di quello che suonano, che io me n'era questa volta dimenticato. Ora me n'avveggo, poichè me 'l richiamate a memoria, e mi ricredo. Quando voi dite: *io*, non significate già *voi*, la vostra persona, o in genere un individuo della vostra medesima natura; sibbene un essere straordinario, eterogeneo, di cui favoleggiano le pie leggende, ma tacciono le storie; un *primo uomo, un uomo primitivo e divino*, il quale « era buono. La sua conoscenza era ampia, certa, » efficacissima. Il suo affetto era ordinato, onde l'uomo non » potea dilettarsi se non delle cose belle ed oneste. La sua li» bertà esercitavasi costante ed energica, ed egli, al contrario » di ciò che fu notato dell'uomo attuale, *aveva forza bastante* » *per seguire tutta la sua ragione* (Larochefoucauld). Niun di» sordine adunque nell'animo suo, niuna passione, niuna an» siosa sollecitudine, niuna bruttezza morale, niun crudele » instinto, e fors'anche nessun dolore nè morale, nè fisico. »[1] Questo è dunque l'*io*, a cui si riferivano tutti i vostri ragionamenti anteriori? E voi ne'quattro quinti del vostro libro, dove

[1] Pag. 212-213.

ad ogni tratto figura un *io*, intendevate sempre un *io* di così fatta natura? Ma tale non è l'*io* umano, e nessun uomo oserebbe attribuire a sè stesso il possedimento di quelle mitologiche doti. E voi l'osate? Se sì, vi diremo co 'l senso commune, che un *uomo divino* non potrebb'esser altro che un pazzo. Se no, vi risponderemo, che le teoriche del vostro libro si fondano su l'osservazione di un *io*, che non è l'*io* di nessuno; e trattano di un *uomo*, che non ha verun legame di parentela co 'l genere umano: cioè, voi avete costruito il nulla di nulla su 'l nulla. Oh, rallegratevi! L'opera vostra non è da meno del famoso *atto creativo di Dio!!...*

Insomma, o l'*io* di cui trattate qui è lo stesso de' capitoli precedenti, o no. Se è lo stesso, tutta la comica elegia su le miserie, i dolori, i vizj, i delitti, ec. dell'uomo, è un non-senso; poichè essendo già provato che nell'*opera divina non può trovarsi* una vera imperfettibilità, o codesti malanni non esistono, o non sono un vero male. Se poi non è lo stesso, tutto il vostro libro da un capo all'altro fa la confutazione di sè medesimo; l'*io* d'una parte distrugge l'*io* dell'altra; sicchè voi non potete aver mai ragione, se non a patto d'aver sempre torto. — Inoltre, non c'insegnaste una volta, che *in Dio il permettere stesso è un fare efficacissimo?* Ora se il male esiste, certo Dio l'ha permesso: dunque è Dio l'autore primo ed unico del male; e voi, da bravo discepolo di Proudhon, dovete annunziare ai vostri uditori la sua dottrina favorita: *Dieu c'est le mal.* — Da ultimo, non ci predicaste ancora, che *Dio è eternamente nell'atto di creare*, e che *creazione*, *conservazione*, *e providenza sono una stessa ed unica azione divina?* Dunque ogni uomo, sì al principio che nella successione della sua esistenza, ha verso Dio le stesse relazioni che l'*uomo primitivo e divino nell'uscire dalle sue mani;* e però s'egli era impossibile, che Dio creasse primitivamente in lui un germe di deperimento e di morte, è del pari impossibile che Dio lo infunda in qualunque altra delle sue creature.

Li argumenti contro questo sistema di contradizioni, che è la vostra filosofia, potrebbero moltiplicarsi all'infinito; se già non fosse opera superflua e vana. Io però amo meglio, avanti di levar la mano da questo capitolo, raccommandare partico-

larmente all'attenzione de' filosofi naturalisti tre stupende teorie, che voi siete giunto a scoprire. La prima si è, che « il do-
» lore non può far parte della creazione primordiale: »[1] onde potranno imparare, che nella *creazione primordiale* l'uomo non era uomo, nè la natura era la natura; poichè a togliere la possibilità del dolore conveniva necessariamente che o l'uomo fosse insensitivo, o la natura si governasse con leggi diverse da quelle che la costituiscono. Essi adunque non insegneranno più, che posta da una parte la sensibilità umana, e dall'altra le forze universali che producono tutti li esseri e tutti i fenomeni del mondo, il dolore divenga una condizione naturale della vita; ma lo giudicheranno, come voi fate, *un vero male*, cioè un *disordine* repugnante all'idea dell'*opera divina;* e crederanno con voi, che l'uomo nell'uscire dalle mani del suo creatore, dovette essere o una pianta, o un Dio. — La seconda si è, che « il do-
» lore che *li animali* soffrono, non li rende infelici: per poter es-
» sere tale conviene riflettere, conviene poter esclamare: oh
» quanto io soffro! quanto è misera la mia vita! quanto diversa
» da quella che pure potrei godere: »[2] e potranno apprendere di qui, che l'infelicità consiste, non mica nel sentire il dolore, ma nel poterlo esprimere a parole; talchè il miglior espediente per esser felice sarebbe quello di mozzarsi la lingua. Essi pertanto non professeranno più, che li animali sieno capaci di paragonare tra loro le sensazioni diverse che provano, e i diversi stati che sperimentano, e quindi di sentirsi miseri nel dolore, e nel piacere contenti; ma penseranno con voi, che li animali non possono essere infelici, perchè o non sentono, o anche sentendo non parlano. — E la terza si è, che « l'uomo non è so-
» lamente un animale: il disordine sta appunto in questo, che
» uno spirito intelligente sia tanto inesorabilmente assuggettato
» alle leggi dell'animalità. Soffrire, invecchiare, morire! A quale
» scopo, a qual bene mai avrebbe il Sapiente introdutto pri-
» mitivamente nell'opera sua questa triplice peripezia? »[3] onde potranno convincersi, che, oltre il dolore, la vecchiezza altresì e la morte sono un *disordine* nella natura; e che dalla sua *crea-*

[1] Pag. 213.
[2] Pag. 225.
[3] Ibid.

zione primordiale aveva l'uomo ricevuto in dote una giovinezza inalterabile, immortale. Essi perciò non diranno più, che quella *triplice peripezia* è la legge essenziale della vita organica, mercè la quale chi cresce invecchia, chi nasce muore; ma con voi affermeranno, che la natura dell'uomo originariamente non era l'umana, perchè non era mortale, e la sua vita non era organica, perchè era indefettibile.[1] Così và bene! Voi che avete una logica, una psicologia, una metafisica, una matematica, ed una meccanica speciale per vostro uso, non potevate mancare d'una speciale fisiologia!

Ma veniamo, che è tempo, al vostro *riepilogo della teoria*. Dopo ricantate le frottole consuete circa il *profondo scetticismo*, in cui *lo spirito* può *decadere*, conforme all'*ipotiposi scettica* da voi *tratteggiata*,[2] vi fate a *riassumere* quel *processo*, onde fingete di aver già *rapito* l'avversario *a viva forza* con voi, e sollevatolo « di grado in grado alla filosofia eminentemente po- » sitiva del teismo, cioè a quella filosofia che riconosce Dio » come Ente personale e creatore, e l'Io umano come uno spi- » rito libero ed immortale. »[3] E codesto riassunto procede così:

« Nel suo conato a distruggere ogni credenza, la *filosofia* » *negativa* s'abbatte ad un punto che resiste inconcusso ad ogni » suo assalto. Questo punto è la credenza che *esiste un reale*. »[4] Dal quale incominciamento possiamo già fare pronostico, che il *riepilogo* vorrà esser degno *della teoria*. E donde mai avete ricavato, che lo scetticismo *nel suo conato* miri a *distruggere ogni credenza?* Possibile che la vostra dottrina e la verità debbano procedere sempre in ragione inversa l'una dell'altra? No, non è lo scetticismo, bensì la vostra *filosofia eminentemente po-*

[1] Fra i varj scrittori, che han trattato questa materia da veri filosofi naturalisti, io per debito di riconoscenza farò particolare menzione di AIMÈ MARTIN e di LAMENNAIS, il primo de' quali nell'aureo libro *Éducation des mères de famille*, liv. 3, ed il secondo nella grand'opera *Esquisse d'une philosophie*, vol. 2, hanno discusso le leggi della vita con una profondità di dottrina ed uno splendore d' elocuzione, che faranno epoca nella storia della letteratura e della scienza moderna.

[2] Pag. 228.

[3] Pag. 229.

[4] Ibid.

sitiva del teismo, che tende a *distruggere ogni credenza*. Sapete che cosa vogliamo distruggere noi? Vogliamo distruggere, non già *ogni credenza*, ma ogni credenza falsa, immorale, superstiziosa, favolosa, assurda, come è quella del vostro ordine sopranaturale, rivelato, divino, con tutte le sue appendici, derivazioni, e dipendenze; e siamo così lontani da voler *distruggere ogni credenza*, che invece poniamo a fondamento di tutto lo scibile, anzi di tutta la vita una credenza naturale, e detestiamo la vostra *filosofia eminentemente positiva del teismo*, appunto perchè vuole stabilire come principio della scienza, non una fede, un sentimento, ma un concetto, un giudizio, un raziocinio, una dimostrazione, o che so io.[1] Pertanto a rendere vere le vostre parole conviene, al solito, invertirle: la *filosofia negativa* tende a *distruggere* ogni dogmatismo per sostituire alla sofistica delle astrazioni la dialettica delle credenze; e noi, che professiamo una *filosofia instintiva*, secondo che voi l'avete battezzata, noi, sì, abbiamo diritto di chiamar *punto inconcusso* una *credenza*; ma voi, professore di una *filosofia riflessa*, voi avete mestieri d'appoggiarvi a *teoremi di una dottrina rigorosa*, e disputando con lo scettico non potete invocare una *credenza* qualunque, senza cadere in una ridicola contradizione. Ed in effetto, per tutto il corso della vostra discussione del *reale* e della *realtà*, non avete osato mai parlare di *credenza*, ma solo e sempre di *concetto*, *idea*, *pensiero*, *intuito*, *vista*, *co-*

[1] Per quanto sia incompiuta l'esposizione che io venni facendo quà e colà dei principj dell' odierno criticismo, « elle suffira, j'espère (dirò con » CH. RENOUVIER), pour que le lecteur écarte.... l'idée qu'on se fait vulgairement d'un sceptique. Un sceptique est, à ce que l'on pense, un homme qui doute de tout, qui ne croit à rien. Mais c'est tout le contraire » qui est le vrai. Un sceptique croit naturellement d'instinct, de sentiment, » ou par religion, tout comme un autre homme peut croire, et peut-être » plus, car il n'a pas la ressource d'une science, dont il a visité les fondements ruineux. Les savants ont fait passer les Pyrrhoniens pour des hommes sans foi, parce que les Pyrrhoniens refusaient d'accéder à leurs systèmes. Mais ceci pourrait à meilleur titre inculper la foi des savants, » qui n'admettant que la raison pure, puisqu'ils ont la prétention d'établir » rationnellement tout ce qu'on doit croire, et même la raison propre et » personnelle, puisqu'ils ne sont point d'accord entre eux, n'auraient plus » à compter sur rien, s'ils venaient à cesser de compter sur eux-mêmes. » — *Encyclopédie nouvelle*, art. *Philosophie*, § 4.

noscenza, *percezione*, e simili. Perchè adunque ne parlate ora in su la fine? Perchè mutate affatto i termini della questione? Perchè variate le condizioni essenziali della controversia? Il principio, da cui muove il riepilogo, è dunque falso. Ora vediamo *con quali mezzi* voi faciate *determinare* allo *scettico* questo reale, che per lui *è ancora indeterminatissimo.*[1]

« Egli possiede molti concetti, e molti principj su cui ap-
» poggiarsi, e secondo cui dirigersi nella sua meditazione. È
» ben vero che di questi amminicoli egli non conosce ancora
» la legitimità, nè l'attitudine a produrre un buon risultato;
» ma avendo un punto saldo e indubitabile a cui applicarli,
» può valersene, e tentare di giungere alla verità. »[2] E questa miracolosa invenzione non è anch'essa una gloria della vostra filosofia? L'impresa, che vi siete assunta, è una *costruzione;* ma i principj di mecanica, che ci proponete, sono così eterocliti e stravolti, che non trovereste al mondo un solo operajo, il quale a tali patti volesse lavorare. Egli vi direbbe, che ad intraprendere una costruzione si richiedono non solo i materiali, ma eziandio li strumenti, o come voi li appellate, i *mezzi*, li *amminicoli*; e che invitarlo all'opera senza ch'egli *conosca ancora la legitimità e l'attitudine* sì degli uni e sì degli altri *a produrre un buon risultato*, è un insulto al suo mestiere. E voi presumete di ottenere da uno scettico ciò, che vi vergognereste di richiedere ad un artigiano? Questo processo adunque, che ne abbozzate nel riepilogo, risponde stupendamente al suo principio! Seguitiamo.

« Sottintendendo il principio, che l'*esistenza oggettiva del*
» *reale indeterminato è impossibile;* appoggiandosi al principio
» di contradizione, e a tutti quelli altri, che vengono presup-
» posti in ogni ragionamento; valendosi del concetto di limite,
» dei concetti di vita, di perfezione, di entità, d'intelligenza,
» d'attività, d'amore, di libertà, ec. lo spirito filosofante, per
» una serie di riflessioni che superfluo sarebbe qui il ripetere,
» si riconobbe fornito di un intuito immediato e immanente
» dell'infinito, della vita assoluta che è Dio. »[3] Oh, finalmente

[1] Pag. 229.
[2] Ibid.
[3] Pag. 230.

avete fatta la vostra confessione generale! L'avversario, con cui siete venuto alle prese, non è mai stato uno scettico; ed il *punto inconcusso*, a cui filosofando vi siete appoggiato, non era *un solo;* ma invece supponeste che il vostro catecumeno fosse un allievo docile e diligente delle scuole italiane, il quale professasse già tutte le dottrine logiche, ontologiche, psicologiche, fisiologiche, e morali del dogmatismo. Ed a costui poteano benissimo le *riflessioni* del vostro libro dar ad intendere la favola dell'*intuito immediato ed immanente dell'infinito*, della *vita assoluta* e di *Dio*. Anzi, pare a me, non occorreva nè pur un volume a *produrre* sì *buon risultato;* poichè quel *filosofante*, che ammette nel vostro senso i *concetti di limite*, *di vita*, *di perfezione*, *di entità*, *d'intelligenza*, *d'attività*, *d'amore*, *di libertà*, *ecc.* (ed è questo un *ecc.* molto a poposito per farlo supplire tanto quanto vi abbisogna!), si riconoscerà assai di leggieri fornito di ogni *intuito* e d'ogni *vista*, che a voi importerà di fargli credere; e giurerà su la vostra parola di avere quanti occhi ed orecchi voi gli farete contare. Del resto, prima di persuadere tanta enormità, non che ad uno scettico, ad un uomo qualunque non ancor acciecato dalla sofistica del dogmatismo, vi è d'uopo *distruggere* un altro *punto*, che *resiste saldo ed inconcusso ad ogni* vostro *assalto*: ed è il senso commune! Sì, finchè il senso commune non è sbandito dal mondo, rassegnatevi, signori dogmatici, all'*intuito immediato* ed alla *vista immanente* di questa *realtà* veramente *reale*, che *la filosofia eminentemente positiva del teismo* sia tenuta in conto di mitologia eminentemente assurda.

« Pervenuto a questo punto, egli si ritrovò nella regione » della luce, della verità, della certezza; e di qui potè riconoscere per veri e legittimi i concetti, i principj, le riflessioni » che ve l'aveano condutto. »[1] Non vi basta dunque di aver detto e disdetto; e volete ancor una volta ridire? Ma è troppo tardi! Noi abbiamo già da voi medesimo imparato a tradurre in italiano le vostre parole; sapiamo oggimai, che nel vostro linguaggio *luce* equivale a tenebre, *verità* ad errore, *certezza* ad ignoranza; sapiamo, che per *regione della luce* voi intendete un labirinto di *vane tautologie;* per *regno della verità* un ma-

[1] Pag. 230.

gazino di *raziocinj inetti a persuadere ed a distruggere l'incredulità;* per *mondo della scienza e della certezza* un casolare senz'altri arredi che un *intùito molto oscuro e sfugevole, una credenza incapace a dar ragione di sè, una conoscenza imperfettissima, ed un impenetrabile mistero.* Questo noi sapiamo, e lo sapiamo da voi. Oh! *la filosofia eminentemente positiva del teismo* può ben andare superba delle *regioni*, dei *regni*, e dei *mondi*, che voi le avete conquistato: può giustamente gloriarsi della *luce*, della *verità*, e della *certezza*, onde l'avete incoronata!... Così all'esperienza, che ne abbiamo fatto con la critica delle vostre dottrine, s'aggiunge per sovrapiù la prova della vostra testimonianza: l'unico *punto*, a cui si possa pervenire nella *ricostruzione* del teismo cristiano, è l'ignoranza, l'errore, e la contradizione.

« Nel principio del suo filosofare egli si trova necessaria-» mente nel mondo dell'*opinione*, e questa può essere per lui » tanto una verità, quanto un'illusione. Ma dopo breve aggi-» rarsi in questo mondo, egli irrompe nel mondo della *scienza* » e della verità. »[1] Stiamo a vedere, che a tutte le altre scienze particolari, inventate per vostro servigio, si abbia ad aggiungere altresì una nuova geografia, con qualche nuova carta di *regioni*, di *paesi*, di *regni*, e di *mondi*, a cui si *perviene*, in cui *s'aggira*, da cui *s'irrompe* con la bussola della vostra filosofia! Almeno dopo averci fatto correre o saltare a precipizio di mondo in mondo, ne diceste in compenso qualche cosa di vero! Ma no; ci asserite una cosa, che sotto tutti i rispetti è un errore. È un errore primieramente in riguardo allo scettico; perchè *nel principio del suo filosofare* con voi trovasi *necessariamente*, non già *nel mondo* fantastico *dell'opinione*, ma nel mondo reale dell'Umanità, ove insieme con la famiglia *delle opinioni*, albergano le altre famiglie, indigene anch'esse e naturali, dei dubj, delle congetture, delle verosimiglianze, delle analogie, delle credenze, delle scienze, delle verità; ed egli valeasi di ciascuna quanto e come si conviene allo stato della sua mente ed all'oggetto de'suoi studj. È un errore, in secondo luogo, per riguardo a voi; dacchè nel riepilogo ci assegnate qual punto di partenza *inconcusso e saldo* una *credenza* con un lungo codazzo di *con-*

[1] Pag. 230.

cetti e di principj; e nella teorica ne faceste incominciare da un *concetto, il quale implica evidentemente l'esistenza del proprio oggetto*, cioè da un'*evidenza:* ora l'evidenza e la credenza, con le loro rispettive ragioni, non si trovano, ch'io sapia, nella carta del *mondo dell' opinione*. Ed è infine un errore per sè stesso; poichè nè a *filosofare* ci basta la sola *opinione*, nè l'*opinione* sola può guidarci alla *scienza* ed alla *certezza*. Inoltre, per *irrompere* da un *paese* in un altro, e tanto più da uno in un altro *mondo*, ci vuole una strada: e voi per dove ci fate passare? Ci vuole un apparato locomotivo, o un mezzo di trasporto: e voi che gambe o ali, che barche o vetture ci date per fare il viaggio? Nel riepilogo, nessuna; nella teorica poi, asserzioni gratuite, circoli viziosi, sillogismi a due o quattro termini, illazioni senza premesse, e tutto un mondo di contradizioni. Ma un *irrompere* di questa fatta non è egli un precipitarsi a rompicollo? E vorreste, che noi fossimo ciechi fino al segno di seguitare i vostri capitomboli su o giù per quelli orrendi burroni?

Sebbene, a dir vero, una certa descrizione di quel viaggio portentoso l'avete data; ma con una similitudine del sogno! E l'applicazione, che voi ne fate, si è: « Ogni meditazione che » fa l'anima, prima di giungere a Dio, ogni propedeutica al» l'ontologia è un sogno, da cui ella si risveglia in quel punto, » in cui riconosce l'immediata presenza di Dio al suo intui» to. »[1] Ecco una notizia, che farà a quanti la riceveranno inarcare le ciglia per lo stupore! Finchè l'uomo non *riconosce l'immediata presenza di Dio al suo intuito*, la sua vita è un sogno! Ma l'*immediata presenza di Dio* è un privilegio singolarissimo, di cui nessuno *si riconosce* fornito, tranne solo una minima frazione di dogmatici: dunque tutta la vita di quasi tutti li uomini d'ogni tempo e d'ogni luogo è un perpetuo sogno, da cui non si svegliano mai? E in mezzo a questo mondo di sonnambuli, voi, voi soli siete desti, e le sole anime vostre godono l'esercizio normale delle loro facultà? Oh! per me basterebbe questo solo tratto a farmi ribenedire l'ora e il momento, in cui ho abjurato il dogmatismo; e basterà, io confido, a farlo abjurare incontanente a chiunque non abbia rinunciato

[1] Pag 231.

del tutto al senso commune. È dunque un sogno la vita intiera di tutti li uomini alieni dalle dottrine ontologiche della vostra scuola? E la veglia consiste nel *riconoscere l'immediata presenza di Dio al nostro intuito?* In tal caso una semplice permutazione di vocaboli aggiusterà ogni cosa; e da qui avanti si dirà, che l'uomo nel sogno ragiona, e nella veglia sproposita; ed ai dogmatici, che in luogo di ragionare spropositano sempre, non diremo più tra il rimprovero e lo scherzo: — Oh, voi sognate; svegliatevi! — ma grideremo invece: — Oh, voi vegliate: orsù, posate il capo, chiudete li occhi, addormentatevi, e sognate! — Alla buon'ora; questa finalmente è una controversia, che può davvero terminarsi, ed a tutto rigore, in due parole!!...

« Allora (quando l'anima si *risveglia*, cioè *s'addormenta* » *e sogna*) essa prende a meditare questa grande idea, trova » in essa realizzate in sommo grado quelle perfezioni di cui » aveva i concetti, senza sapere se fossero veri o chimerici, e » riconosce Dio como Ente sommo, vita assoluta, bontà, bea- » titudine, amore, letizia sustanziale infinita. »[1] E vuol dire, che l'anima riflettendo sopra sè stessa arriva a discernere tra le varie idee presenti al suo intelletto quelle di *vita*, *bontà*, *amore*, ecc.; s'imagina di vedere queste idee medesime riunite in un subjetto logico o ideale, ed a questo parto della sua imaginazione dà il nome di Dio. Tal è il significato proprio delle vostre parole. Ciò che si *prende a meditare* è un'*idea*: l'Ente, in cui si trovano realizzate quelle perfezioni, è *la stessa idea*: dunque il vostro Dio è un'idea, o, se volete, un ente così reale come i concetti di *bontà*, *amore*, *beatitudine*, *letizia*, ed altretali. E qui avete tutte le ragioni del mondo: noi faciamo plauso ed eco di gran cuore a sì giusti principj.

« Da tale altezza ricadendo sopra di sè l'Io si trova sug- » getto al dolore e all'infelicità, in un continuo e vano conato » a progredire e bearsi nella conoscenza di Dio. »[2] Che bestia originale dev'essere quell'Io! Non ha egli davanti a sè Dio stesso in persona? Non si gode l'*immediata presenza di Dio?* Di che adunque si lagna? Chi lo impedisce di *progredire e bearsi*

[1] Pag. 231.
[2] Pag. 231.

nella conoscenza di Dio? Che vien egli a narrarci di un *continuo e vano conato?* Oh, dite da mia parte al vostro Io, che mentisce o ha mentito. Mentisce ora, s'egli è convinto di avere un *intuito immediato e immanente di Dio:* ha mentito di sopra, s'egli sentiva in sè un *continuo e vano conato a progredire nella conoscenza di Dio;* poichè l'uno esclude l'altro. Noi adunque non accettiamo un *io* così stordito per nostro rappresentante: voi, se vi ravvisate in esso, accettatelo pure; e tal sia di voi e di lui.

« Quindi egli si riconosce distinto sustanzialmente da Dio, » ed ammette per conseguenza *l'esistenza di un reale finito.* »[1] Se il *sustanzialmente* si riferisce soltanto all'*io*, va bene; poichè senza dubio noi sentiamo tutti, che l'*io* non è le sue idee, e che la sustanza di lui è ben distinta e diversa da ogni suo atto o modificazione. Se poi quel *sustanzialmente* estendesi anche a Dio, diventa un non-senso; perchè Dio essendo un'idea, come dianzi ci avete insegnato, non è e non può essere una sustanza; e perchè essendo un'idea dell'*io*, non è già distinto da lui *sustanzialmente*, ma solo formalmente, a quel modo cioè che un concetto, un'idea qualunque si distingue dalla mente che vi pensa. Più stravagante ancora si è il *per conseguenza* del vostro ragionamento; perocchè importa, che voi ci fate sempre stabilire la realtà di una nostra idea prima di conoscere la realtà della nostra persona; e ci fate dedurre l'*esistenza di un reale* da ciò che non è reale, una sustanza da un'idea! Ma uno scettico, ve lo ripeto, non terrà giammai nelle sue meditazioni filosofiche un processo così scempio e disennato.

« Questo reale non può avere altra relazione con Dio, » tranne quella di assoluta dipendenza, per via di creazione. »[2] E quest'arzigògolo che cosa vuol dire? Il reale adunque, la sustanza, ha un'*assoluta dipendenza* da ciò, che non è punto reale, da un'*idea?* E un'*idea* può creare? E creare un *reale?* Dunque lo spirito umano è un prodotto delle sue idee? Una sustanza è l'effetto delle sue modificazioni? Un ente è l'autore di sè medesimo?

« Di qui il filosofante conchiude, che Dio *può* creare; e

[1] Pag. 231.
[2] Pag. 232.

» prima di cercare che cosa egli crei, assurge ad investigare
» che cosa egli *debba* creare conformemente a'suoi attributi.
» Così egli delinea *a priori* il tipo dell'opera divina, per di-
» scender poscia al finito fenomenico, cioè quale apparisce al-
» l'esperienza. »[1] Ma, senza ripetere qui tutti li assurdi che nascono da questo processo, non è egli codesto un invertire tutte le leggi del metodo? Il metodo prescrive, che si vada dal noto all'ignoto, dal chiaro all'oscuro, dal facile al difficile, dal certo all'incerto. Ora nella questione del finito il noto, il chiaro, il facile, il certo è *il fenomeno quale apparisce all'esperienza;* laddove l'ignoto, l'oscuro, il difficile, l'incerto è *il tipo dell'opera divina contemplata nella sua idea.* E voi ci stimate capaci di tanto stravolgimento cerebrale, che filosofando noi poniamo per principio l'ignoto, e il noto per illazione? Che moviamo dall'oscuro per dedurne il chiaro? Che dal difficile scendiamo ad argumentare il facile? Che dato l'incerto nelle premesse, veniamo a conchiuderne il certo? Ah! se voi siete invaghiti d'una logica sì bizzarra, tenetevela pur cara e godetevela in pace tra voi; ma non cercate d'imporla a'vostri avversarj. Secondo noi, per *affermare l'esistenza di noi stessi; del mondo esterno, e de'nostri simili,* non havvi punto mestieri di *delineare tipi,* contemplar idee, veder infiniti, dimostrare *a priori;* chè alla ragione umana bastano per ciò *le credenze del senso commune,* su le quali *la vita umana* si regge un po'meglio che su le vane sofisticherie de' vostri *scientifici teoremi.* E dovreste capirla una volta, che l'impresa di *trasformare* quelle credenze naturali in teoremi scientifici è un'utopia insensata, è un voler mutare l'essenza stessa delle cose, convertendo in objetto o elemento di scienza ciò che assolutamente è objetto o elemento di credenza, ossia trasformando in teorema un dato primitivo, ed in conseguente un principio immediato. Finchè obligherete la filosofia a violentar così la ragione e la natura, potrà ella mai portare altri frutti che i sogni e le fole del vostro teismo?

« In un sol punto l'opera divina, qual è data dall'espe-
» rienza, trovasi discordante dall'idea contemplata ***a priori,***

[1] Pag. 232.

» e questo punto è l'esistenza del male. »[1] Dunque o l'opera divina *non doveva* essere conforme all'idea da voi contemplata, cioè sognata *a priori;* o quello che *non doveva*, e quindi *non poteva* essere, esiste; e l'impossibile s'è realmente effettuato. A qual delle due vorrete appigliarvi? — Quanto all'*esistenza del male*, ci rivedremo tra poco.

« Siccome intanto solo noi prestiamo fede a queste due » facoltà conoscitive, contemplazione ontologica ed esperienza, » in quanto che esse s' accordano l' una coll' altra, così po- » tremmo dalla loro discordia su quel punto coglier cagione di » negar fede all' esperienza, quand' essa ci attesta l' esistenza » del male nell' universo reale, mentrechè esso non trovasi » nell' universo ideale. »[2] Se questo *noi* s' intenda in istretto significato, e s' applichi precisamente a *voi* od al microscopico drappello dei professanti le *vostre* dottrine, non c' è che dire: gli è un affare di coscienza, nè io mi tengo in diritto di chiedervi publico conto della vostra fede. Ma se al *noi* voleste dare un senso più generale, adagio! *Noi* dobbiamo ricusare la vostra metodica e le sue leggi, poichè non abbiamo mai riconosciuta in noi quell' *ontologica contemplazione*. Per *noi* le *due facoltà conoscitive*, che servono di base alla vita umana, sono la *ragione* e l' *esperienza:* e qualora s' *accordano l' una* con *l' altra*, noi *prestiamo fede* ugualmente ad entrambe; ma nel caso di qualche *discordia*, noi *prestiamo fede* anzi all' una che all' altra secondo che l' oggetto speciale di cui si tratta, appartiene piuttosto a quella che a questa. Così nello studio della natura noi prestiam fede a' risultati dell' esperienza più che alle contemplazioni della ragione: poichè cerchiamo di sapere, non ciò che *dev' essere*, ma ciò che è. E quando ci siamo assicurati di ciò che è, la nostra ragione s' accheta, persuasa che se così è, non doveva essere altrimenti. Laonde nel nostro sistema, il caso di una reale *discordia* fra le facultà conoscitive è impossibile. Nel vostro, al contrario, è inevitabile. Voi prima contemplate *a priori* la natura, e poi l' osservate nell' esperienza; e però acciocchè l' esperienza non discordasse mai dalla contemplazione, bisognerebbe supporre in voi o una sapienza infinita, per

[1] Pag. 232.
[2] Pag. 232.

poter stabilire *a priori* tutte le leggi della natura, o un'infinita potenza per effettuare nella natura il tipo da voi delineato. E voi potreste, in coscienza, attribuirvi l' una o l' altra delle due prerogative?

« *Unde malum?* Questa è una delle tre questioni, a cui la » filosofia non può dare una risposta positiva e precisa. »[1] Ossia questa è l' unica questione, a cui perfino la *vostra* filosofia (è tutto dire!) ha dato una *positiva* e *precisa risposta*. E voi già ve ne siete scordato? E mentre ci ripetete sino al fastidio li errori della vostra filosofia, possibile che siate così facile a porre in dimenticanza la vera teorica del male, che è la sola di cui abbiate saputo far tesoro pe' l vostro sistema! Lasciate dunque ch' io soccorra alla vostra memoria; e vedrete, che voi calunniate voi medesimo, giudicandovi più ignorante di quello che siete. Voi domandate: *unde malum?* Eccovi la risposta: « Il male si può distinguere in due specie: male di limi- » tazione, e male d' imperfettibilità. Ora egli è chiaro, che la » prima specie di male si trova necessariamente nell' opera divi- » na; giacchè Dio non può creare un infinito, ma solo un es- » sere finito ed imperfetto. Ma non si può già dire lo stesso » della seconda specie; poichè è impossibile che Dio si contradi- » ca. »[2] Da questi principj certi ed evidenti, le conseguenze discendono chiare e manifeste. Il male, ch' esiste nel mondo, non è dunque *disordine*, ma *imperfezione*; non è *conseguenza e pena della deficienza dell' amor puro intellettuale*, *ossia della libertà*, ma bensì condizione della *natura degli enti creati* e della *loro attività sì necessaria*,[3] e sì libera; poichè l' una e l' altra essendo *limitate ed imperfette*, devono pur essere naturalmente esposte più o meno a quella *deficienza*, che il volgo deplora come un male d' origine, come una caduta o una depravazione primitiva, perchè ignora le condizioni organiche e morali della sua natura. Ed il volgo, pazienza! Ma un filosofo che le riconosce e le approva. . . .

La seconda questione, *a cui la filosofia non può dare una risposta positiva e precisa*, si è: « In che consiste la bontà di

[1] Pag. 233.
[2] Pag. 115.
[3] Pag. 227.

Dio. »[1] Ora poi mi nasce un serio sospetto, che veramente appena scritto un capitolo, la vostra memoria ne perda ogni reminiscenza; talchè nel capitolo seguente voi crediate di non sapere ciò, che nell' antecedente avevate discusso e dimostrato. Fenomeno singolare, che già parecchie volte io v' ho notato, e che di nuovo mi obligate a notare. Come! È un *mistero per la* vostra *filosofia, in che consiste la bontà di Dio?* Ma non lo era punto al capitolo sesto, ove trattaste ampiamente siffatta questione, e la risolveste nella maniera più *precisa e positiva.* Rileggetelo, e ci troverete, fra le altre, questa *positiva e precisa* conclusione: « Una suprema bontà » adunque si deve ammettere in quell' Ente, che essendo ve» rissimo e realissimo, si conosce pienamente come tale, e come » tale si vuole, si pone, e si ama. »[2] E ancora, poco appresso quest' altra non meno *precisa e positiva :* « Tutte le attività come » l' esistere, il conoscere, l' amare, il volere, il gioire, l' agire » s' identificano in lui, e la sua vita tutta si assolve in un infi» nito ed eterno atto d' amore, che nella sua assoluta sempli» cità è insieme suprema bontà e suprema beatitudine. In questo » atto di amore consiste il sommo, l' assoluto *non plus ultra* » della vita. Giacchè qual cosa si può ancora escogitare e de» siderare oltre alla suprema bontà e suprema beatitudine? » Qual cosa vi si potrebbe aggiungere ? »[3] E dopo tanto raziocinare, affermare, dedurre, conchiudere, mi annunciate voi stesso che di tutto ciò non sapete nulla, e che è un mistero? Ma dunque a che pro tutta quella mascherata di dimostrazioni, se non dimostrano nulla? A che tanta pompa di *dottrina rigorosa ed una*, di *sistema di filosofia positiva*, di *filosofia eminentemente positiva del teismo,* se poi non avete altro di veramente *positivo, rigoroso, ed uno* da proporci, fuorchè *mistero* ed ignoranza? Dunque la critica che io faceva di quelle vostre teoriche, confessate finalmente voi stesso ch' era giusta e meritata; e quando io vi diceva, che le vostre dimostrazioni erano paralogismi, e la vostra *filosofia*

[1] Pag. 233.
[2] Pag. 60.
[3] Pag 62.

della vita una fantasmagoría d' illusioni e di sogni, pronunciavo quel giudizio medesimo, che ne porta l' autore.

Voi pertanto arricchite la storia della filosofia, se non di un sistema, certo di un metodo affatto nuovo, il quale si compendia tutto in questo sublime aforismo: Dopo che avete esposte, dimostrate, e difese le vostre dottrine, conchiudete così: di tutto quanto esposi, dimostrai, e difesi, io non so e non capisco nulla; egli è un mistero.

La terza questione, *a cui la filosofia non può dare una risposta positiva e precisa*, si è: « In che consiste la morte, cioè in » quale stato trovasi l' anima dopo la cessazione dei fenomeni » della vita animale. »[1] Ma una dichiarazione d' ignoranza a proposito di questa terza questione, non è anch' essa un' inconseguenza ed un' anomalia per un altro verso? Siete pur voi, che trovaste modo di costruirvi *a priori* una *risposta positiva e precisa* a mille altre questioni non meno oscure, difficili, e trascendenti: perchè dunque solo verso della *morte* vi mostrate così timido, modesto, e riserbato? Se nelle vostre *idee*, nei vostri *tipi*, nelle vostre *intuizioni*, *percezioni*, *contemplazioni*, vedeste quale *doveva essere* l' opera divina: perchè non vedeste ancora quale sia il suo destino dopo la morte? Se in virtù dei vostri *sogni a priori* ci avete rivelato con tanta esattezza e particolarità la natura, la vita, lo stato dell' uomo primitivo e divino: perchè mai mediante qualche altro *sogno a priori* non ci delineate altresì le condizioni della nostra esistenza futura? O che temete? Un sogno meno o un sogno più, non potea togliere nè aggiungere gran cosa al vostro sistema; una costruzione *a priori* di più o di meno, non alterava gran fatto il valore della vostra teorica; ma, se non altro, l' armonia simmetrica del sistema e della teorica non sarebbe turbata da quel vacuo d' ignoranza che arguisce un gusto sì cattivo, e genera un' impressione sì pericolosa. Un dogmatico confessarsi incerto, dubioso, ignorante: Dio! che scandalo! E non sentite, che gli è un darla mezzo vinta allo scetticismo? Postochè « il » bene nella sua essenza, il male nella sua origine, la morte » nelle sue conseguenze sono tre misteri; »[2] dov' è più il *sis-*

[1] Pag. 233.
[2] Pag 233.

tema di filosofia positiva, dove i *teoremi di una dottrina rigorosa ed una*, che ci avevate promesso? Dunque per evitare il *nullismo* ed il *suicidio* morale non sapete offrirci altro rimedio che l'ignoranza? In verità, per condurci a sì *buon risultato* potevate risparmiarvi la pena di comporre un libro.

Pure seguitando ripigliate, che per questi *tre misteri* « la » filosofia umana mette capo alla rivelazione: »[1] il che equivale ad una sentenza di morte contro di ogni dogmatica filosofia. Perciocchè in quei tre problemi o *misteri* consiste propriamente la somma delle dottrine, che costituiscono il dogmatismo; onde l' affermare, che la filosofia è inetta per sè a risolverli senza il soccorso della rivelazione, è un dichiarare in termini formali 1.° che il dogmatismo, come scienza, è intrinsecamente impossibile, e quindi assurdo: 2.° che ogni dogmatismo si risolve essenzialmente in una teologia rivelata e soprannaturale, ossia in una dottrina, che è non una scienza, ma una mitologia. E voi parlate ottimamente! Ma questa sentenza è il colpo di grazia della vostra *filosofia eminentemente positiva*; e siete voi che glielo date!

« La rivelazione poi non è solamente il complemento della » filosofia, ma ne è una delle più indispensabili *condizioni ma-* » *teriali*, in quanto che l' uomo non potrebbe filosofare senza » la favella, e senza una precedente educazione religiosa e in- » tellettuale, la quale presuppone la società e la rivelazione. »[2] Questo tratto conferma vie più l' osservazione, che altrove già mi venne fatta, cioè che voi abbiate intrapresa l'apologia del *teismo cristiano* senza conoscerlo a fondo; sicchè con tutta la buona intenzione di *ricostruirlo*, concorrete anche voi indirettamente ad abbatterlo e sterminarlo. Voi parlate qui della *rivelazione* in termini tali, che lasciano in dubio se voi sapiate che cosa sia. Perocchè di sopra accennavate ad una *rivelazione di misteri*; e questa sarebbe la *rivelazione soprannaturale*, che è l' unica base del teismo cristiano: ora invece parlate di una *rivelazione*, da cui l' uomo abbia avuto la *favella*, l' *educazione religiosa ed intellettuale*, e la *società*; e questa sarebbe la *rivelazione naturale*, che è il principio stesso del deismo filosofico.

[1] Pag. 233.
[2] Ibid.

Una tal confusione rende contraddittorie le vostre due proposizioni; poichè se pigliasi la rivelazione nel senso naturale, è falsa la prima; e se nel senso sopranaturale, è falsa la seconda. La prima, perchè la *rivelazione* de' *misteri*, a cui *mette capo la filosofia umana*, dee trascendere di necessità ogni condizione, ogni còmpito razionale dell' intelligenza, e consistere in un processo straordinario, con cui Dio si diparte dall'ordine consueto della sua providenza per manifestare agli uomini verità, ch' eccedono la loro ragione: non è dunque una rivelazione naturale. La seconda, perchè la *rivelazione*, che la *favella*, l' *educazione*, e la *società* umana *presuppongono*, non è altro che la legge stessa primitiva, secondo la quale (nel sistema dogmatico) Iddio dispose e regolò l'origine, la propagazione, e la conservazione dell' Umanità: non è dunque una rivelazione sopranaturale. Ma pure il contesto del vostro discorso chiarisce abbastanza, che voi adoperate la voce *rivelazione* nel senso cristiano; poichè alludete poco innanzi ai *misteri* che propone, e poco appresso ai dogmi che stabilisce. Quindi voi la negate; perocchè riducendola ad essere *una delle condizioni materiali della filosofia*, voi la spogliate d' ogni carattere sovranaturale e divino; ed in luogo di riguardarla qual privilegio singolare, che Dio faceva a certi uomini in un dato tempo co 'l mosaismo dapprima, e poscia co 'l cristianesimo; voi l' estendete a tutti i tempi ed a tutti i luoghi, trasformandola in una condizion naturale della persona e della società umana. Così la fine del vostro libro risponde egregiamente al suo principio: là incominciaste con negare affatto il teismo cristiano, perchè ne faceste un sistema di filosofia; e quà terminate con disperderne fino le reliquie, perchè fate della sua rivelazione una legge di natura ed un attributo della ragione. E questo eccidio universale del *teismo cristiano*, anzi d' ogni *religione positiva*, si chiama una *ricostruzione* della *religione positiva*, anzi del *teismo cristiano!* Speriamo che il vostro metodo di nomenclatura venga presto adottato; ed avremo la consolazione di poter chiamare Voltaire un apostolo di Gesù Cristo, Rousseau un padre della chiesa, De Maistre un incredulo, Montalembert un ateo, lo scetticismo teologia dogmatica, e la *filosofia della vita* nullismo e suicidio dell'essere pensante.

« Ma i dogmi di questa (*della rivelazione*) non possono es-
» sere assunti dal filosofo come *princìpj logici* della scienza.
» Poichè come potrebbe egli assumerli, se non li ricevesse
» come veri? E che cosa vuol dire riceverli come veri, se non
» riconoscere la loro convenienza colle verità che già si pos-
» seggono? Questo riconoscimento non può essere il primo,
» ma deve essere l'ultimo momento del processo filosofico. »[1]
Oh, il teismo cristiano si ricorderà di voi, non dubitate. . . . .
al di là della tomba! chè pochi de' suoi nemici nel furore del-
l'assalto ve l'incalzano così fieramente come voi nello zelo
della difesa. Tal è dunque la vostra professione di fede: per
ricevere i dogmi della rivelazione bisogna *riconoscere la loro convenienza con le verità che già si posseggono.* E vuol dire, che
per voi il criterio dei dogmi rivelati è la verità naturale, os-
sia la ragione. Laonde voi siete razionalista e naturalista come
noi; poichè ammettete il principio fondamentale del nostro si-
stema. Povero teismo cristiano! Convien dire ch'egli sia dav-
vero qualche cosa di eminentemente contradittorio e favoloso;
dacchè quelli stessi, che si dicono incaricati di mantenerlo in
vita, cominciano con occiderlo e finiscono con sepelirlo.

Ma, giustizia a tutti: voi stesso riconoscete, che codesto
riepilogo darà luogo certamente a qualche objezione; e però
credete opportuno di non dissimularla, per cogliere questa nuova
occasione da « mostrare come la dottrina fin qui esposta sia
» munitissima in ogni suo punto contro ogni aggressione dello
» scetticismo. »[2] Eh, se le fortezze, contro alle quali lo scet-
ticismo rivolge le sue *aggressioni,* fossero tutte così *munitissime*
come la *vostra dottrina,* vivete sicuro che non avremmo bisogno
nè di gravi armature, nè di grosse artiglierie per riportare una
facile e compiuta vittoria; ma schioppi di canna, palle di co-
tone, bombe di butiro, e sciabole di vetro per noi sarebbero
d'avanzo . . . . . — L'argumento, che vi opponete è il seguente:

« Ma nel vostro processo non trovasi forse petizione di
» principio? Come mai i risultati che ne avete ottenuti, po-
» tranno essere forniti di maggiore validità e certezza che le
» condizioni e i principj da cui siete partito? E se questi prin-

[1] Pag. 233.
[2] Pag. 235.

» cipj, se le facultà intellettuali stesse vi erano sospette di fal-
» lacia, perchè non dovrà estendersi questo sospetto a tutti i
» loro produtti? »[1] Udiamo ora la risposta, che è nel suo genere un vero capolavoro; poichè a dimostrare, come la *vostra dottrina* sia propriamente *munitissima contro ogni aggressione dello scetticismo*, prova sino all'evidenza, che la *vostra dottrina* non è altro se non lo *scetticismo* più assoluto, che siasi mai potuto imaginare. Eccola: « Il primo risultato a cui giunsi colla
» riflession filosofica fu di riconoscere l'immediata presenza
» alla mia mente dell'Ente infinito. Questa intuizione è affatto
» scevra da illusione. »[2] Ma questa intuizione medesima, che qui su la fine, come là su'l principio vien proclamata *affatto scevra da illusione*, fu però nel corpo dell'opera ripetutamente dichiarata un *intuito molto oscuro e sfugevole*, una *conoscenza imperfettissima*, un labirinto di *vane tautologie*, un *impenetrabile mistero*, una *credenza instintiva*, e *con la mescolanza di molti errori*. Se voi adunque, ne' momenti di lucido intervallo fra un sogno e l'altro, avete portato un giudizio così severo della vostra *intuizione affatto scevra da illusione*, sarà ben lecito a noi d'imitare il vostro buon esempio e di credere che quell'*intuizione* è *affatto scevra da illusione* in questo senso, ch'essendo voi all'oscuro, non vedete nè bene nè male: vedete nulla.

« L'Infinito che mi è presente non può essere un Infinito
» fallace, cioè *solo apparente*, poichè egli mi apparisce in
» quanto è: *egli è a me in quanto è in sè*. Questa formula che
» pare contradittoria esprime il fatto primitivo dell'intelligen-
» za, e ne mostra in pari tempo l'infallibilità. »[3] Oh, se voi confessate, che *questa formula pare contradittoria*, bisogna dire che lo sia tanto evidentemente da non essere più possibile un dubio di nessunissima sorte! Ed infatti la vostra formula si converte con quest'altra: *l'infinito è in sè quanto è a me:* principio, da cui si conchiude immediatamente, che dunque l'infinito in tanto è in quanto mi apparisce; ossia che l'infinito è una mera apparenza, e nient'altro. Voi pertanto provate, che

[1] Pag. 234.
[2] Pag. 235.
[3] Pag. 235.

l'infinito non può essere solo apparente, perchè l'infinito *è solo apparente!* E poi ci avvertite modestamente, che codesta formula *pare contraddittoria?* O avete già dimenticato chi siete voi? I *pare* in bocca di un dogmatico sono bestemie. Correggetevi, e dite *è* contraddittoria; e state sicuro, che non vi uscì mai dalla penna un *è* così giusto e così vero. Potrete quindi ridurre eziandio in termini più *precisi e positivi* l'altra dote miracolosa di quel vostro principio; onde si farà meglio manifesto, che per voi il *criterio dell' infallibilità è la contradizione.*

« Un tale fatto è certamente difficilissimo a concepire. »[1] Correggetevi ancora, e dite: è impossibile; poichè un fatto contraddittorio repugna; e ciò che repugna non può nemmeno concepirsi.

« Come mai l'Ente può essere percepito nel suo essere as- » soluto dalla mia mente? *Esser percepito dalla mia mente* vuol » dire *esistere alla mia mente*. La proposizione adunque, colla » quale si afferma che *l'Ente viene percepito nel suo essere as-* » *soluto dalla mente umana*, si può tradurre in quest'altra: » *l'esistenza assoluta ed in sè dell'Ente è identica colla sua esi-* » *stenza relativa alla mente umana*. Come sfugire a questa con- » tradizione? »[2] Bravo! così va bene! Senza tanti *pare* e *sembra* l'ammettete anche voi: la proposizione cardinale della vostra filosofia è una *contradizione;* poichè afferma e nega nello stesso tempo l'esistenza assoluta dell'Ente, e viene a dire: l'Ente ha un'*esistenza assoluta ed in sè*, che non è punto un'*esistenza in sè ed assoluta*. L'Ente adunque in tanto esiste, in quanto è *percepito dalla mente umana;* ossia egli è una creazione, un prodotto dell'umana intelligenza. Ora, vi sovviene? quest'era precisamente la dottrina scettica, che io contraposi sempre alla vostra dogmatica: noi non conosciamo altro essere delle cose che quello *relativo alla mente umana*, cioè il subjettivo; ma il loro essere *in sè ed assoluto*, cioè l'objettivo, non cade sotto la nostra conoscenza, e per noi è nulla. Questa poi è una strategía di nuovo gusto e d'infallibile riuscimento: liberarsi da *ogni aggressione* del nemico voltando faccia, e passando nelle sue

[1] Pag. 235.
[2] Ibid.

file. Con tale stratagema non mi fa più maraviglia, che vi sentiste *munitissimo in ogni punto contro ogni aggressione* dello *scetticismo*, poichè li scettici, qualora non sieno impazziti, non faranno mai bersaglio delle loro aggressioni un uomo, che professa per filo e per segno il loro sistema. Voi ora siete de' nostri; e finchè rimarrete fedele alla nostra bandiera, state di buon animo, che nessuno di noi s'attenterà di torcervi un solo capello. Ma guaj a'disertori!... Del resto, la domanda: *come sfugire a questa contradizione?* non parmi seria per un Professore di filosofia. Chiedete ad uno qualunque de'vostri giovani uditori, che debba farsi di una proposizione, la quale enuncia in termini una contradizione formale; e vedrete, se tutti non sapranno *sfugire* con la massima facilità a quel caso, che vi getta in tanto imbarazzo.

« Confesso la mia ignoranza, ma questa non è per me una » ragione di negare il fatto della percezione intellettuale del» l'Ente, ed in generale degli enti reali, la quale consiste ap» punto essenzialmente nell'apprendere le cose nel loro es» sere. »[1] No? Non è questa una ragione per voi? Sta dunque fermo, che voi non ammettete il principio di contradizione. Mille grazie dell'avviso! Abbiamo ora in mano la chiave dei vostri segreti. Quella lunga serie di paralogismi, di sofismi, di tautologie, di antilogie, che voi chiamate *filosofia della vita*, non ha più nulla di straordinario e d'incredibile; poichè se il principio di contradizione non è *per voi* una ragione, non havvi più assurdità che non possa divenire *per voi* una ragione eccellente. Ma d'altra parte, non è egli curioso un *sistema di filosofia positiva*, il quale si fonda tutto su queste due basi, *ignoranza e contradizione?* Non è piacevole questa *dottrina rigorosa ed una*, la quale si risolve nella formula suprema, *contradizione ed ignoranza?* E la *regione della luce*, il *paese della verità*, il *mondo della scienza*, dove ci volevate condurre, è dunque una filosofia, che riconosce la sua ragione ultima nell'*ignoranza* e nella *contradizione?* E vi siete proposto di *rapirci a viva forza con voi* affidandovi alla potenza irresistibile di questi due argumenti, *contradizione* ed *ignoranza?* Ma se l'*ignoranza* e la *contradizione* non sono *per voi* una ragione da negare la *percezione*

[1] Pag. 235.

intellettuale dell'Ente, sono ben per noi una ragione da affermare, che di tutti quanti i sistemi assurdi, inventati dall'uomo ne'sogni della sua fantasia, il vostro può gloriarsi di un primato incontrastabile: egli è l'assurdo sollevato molto al di sopra della sua suprema potenza!

« Questa contradizione è la segreta surgente di tutte le dif- » ficultà che i filosofi incontrarono nello spiegare la conoscenza » che l'uomo ha delle cose da lui diverse, e specialmente delle » cose esterne; poichè l'esteriorità è il più patente simbolo della » diversità. »[1] E questo prova, che i filosofi delle altre scuole non ebbero, come voi, l'insigne fortuna di credersi dispensati dal senso commune. Quando essi *nello spiegare la conoscenza delle cose* incontrarono una *contradizione*, a cui non sapeano *sfugire*, ne conchiusero che bisognava o negare affatto il principio generatore dell'assurdo, o per lo manco lasciarlo in sospeso, finchè non si fosse trovato modo di eliminare ogni antinomia. Ma il merito di affermare una contradizione confessando insieme la propria ignoranza per farla scomparire, è tutto vostro; e tutta vostra è la logica privilegiata, che ragiona così: la tal proposizione è ne' suoi termini contradittoria, e pur è vera.

« Come mai, domandavano essi, può lo spirito uscire da » sè stesso? Come potrà internarsi ed inabitare nelle cose? O » come potranno queste in lui penetrare ed allogarsi? Altri, » quasi sentendo confusamente l'abisso infinito che disgiunge » *l'esser mio* dall' *essere in sè* delle cose, cercarono quale po- » tesse essere il ponte di communicazione fra le cose e lo spi- » rito. Questioni vane e ridicole, le quali però denotano in chi » le muove un sentimento oscuro e indistinto della contradi- » zione di cui parliamo. »[2] Certamente io non vorrò contrastare il diritto di spacciar *vane e ridicole* siffatte questioni a voi, che assegnate per punto di partenza alla filosofia l'*ignoranza* e la *contradizione*. Voi così ricopiate, senza pure onorarlo di una citazione, quel vostro magno dottore che è il Rosmini, il quale con sublime disprezzo avea qualificato di *assurde ricerche*[3] le

[1] Pag. 235.
[2] Pag. 236.
[3] *Nuovo Saggio*, vol. 3, sez. 6.ª, p, 2.ª, cap. 1.°, art. 4, § 3.

questioni stesse, che voi appellate *vane e ridicole*. Ma che volete? Voi siete le salamandre della filosofia; e trovate il vostro elemento naturale in certi *mondi*, *paesi*, e *regioni*, ove li altri uomini, come esseri pensanti, perderebbero in poco d'ora la vita. A voi soli però è dato di vivere d'*ignoranza* ed ingrassare di *contradizioni;* ma la nostra filosofia, tant'è, non può nutrirsi d'alimenti così ghiotti e delicati: la contradizione le repugna, e l'ignoranza le è indigesta. Nè anche noi non arriviamo a risolvere quelle questioni, e confessiamo però la nostra *ignoranza;* ma non abbiam mai sognato di voler fabricare su di questa ignoranza un sistema di filosofia. E se svolgendo una formula c'incontriamo in qualche *contradizione* insuperabile, anche noi confessiamo la nostra insufficienza ad eliminarla; ma non abbiamo preteso mai di fondare su di una formula contradittoria la teorica di tutto lo scibile umano. Eccovi perchè noi aborriamo dal dogmatismo. Tanto più, che forse per lo passato noi potevamo avere solo *un sentimento oscuro e indistinto della contradizione* fondamentale, in cui si riepiloga tutta la sua teorica; ma ora, grazie alla vostra confessione d'ignoranza, ne abbiamo una conoscenza chiara, distinta, compita, adequata in ogni punto. Nessun altro sistema pertanto favorisce, conferma, e glorifica lo scetticismo meglio che il vostro; poichè nessun altro è più del vostro formalmente, intrinsecamente contradittorio ed assurdo. E, dovete saperlo oggimai, quando lo scettico riesce a mostrare, che il dogmatismo si risolve per logica necessità in una irreduttibile antinomia, egli ha trionfato; e l'unico partito ragionevole che indi possa abbracciarsi, è quello di negare la scienza della realtà, è lo scetticismo. Ma voi ci risparmiate eziandio questo lavoro analitico intorno al vostro sistema; giacchè invece di velarne l'antinomia fondamentale, voi ce la ponete sott'occhio in bella mostra tal quale è, e fate la nostra parte maravigliosamente.

Qui termina il riepilogo di quello che voi chiamate *primo momento del vostro processo filosofico*; e ne succede un *secondo*, poi un *terzo*, poi un *quarto*, con appresso un *quinto*, e dietro ancora un *sesto*. Sia questa un'ultima prova della coerenza, che regna nelle vostre idee, e che adorna il vostro sistema; poichè nel capitolo undecimo avevate già stabilito, che *il vostro me-*

todo di filosofare consta di tre momenti;[1] laddove ora, in virtù del *riepilogo*, di *tre* diventano *sei!* Oh, basta, basta così! !...

Non mi regge più l'animo a proseguire pacatamente la critica dell'informe riepilogo di questa proteiforme filosofia; e sento che a poco a poco m'invade un disgusto, il quale mi farebbe trapassare mio malgrado quei termini di convenienza e di rispetto, che mi sono prefisso di voler sempre adoperare con voi. Ma lasciate, che io rivolga, conchiudendo, una preghiera al vostro cuore. Deh! Signor Bertini, se la terribile violenza, che voi dovete fare al vostro ingegno ed alla vostra ragione per sostenere dottrine, che degradano l'uno ed offendono l'altra, non vale a disamorarvi del sistema decrepito che professate, vi muova almeno lo spettacolo della patria infelice, di cui siete figlio; vi muova la cura de' giovani studiosi, a cui siete maestro. Essi, piena l'anima di speranza, d'ardore, d'entusiasmo, e d'avvenire, invocano la luce della scienza, come il sole della loro vita; e voi vorreste illuderli ancora con le vane teoriche di una metafisica, la quale potrebbe con assai più di ragione denominarsi *Filosofia della morte?* Quelle teoriche anzichè preservarli, conforme al vostro divisamento, dallo scetticismo filosofico, li guidano per una via, in capo alla quale troveranno, la massima parte, spalancato l'abisso dello scetticismo immorale. Chè usciti dal recinto della vostra scuola, e lanciati nella corrente dell'Umanità, non tardano a respirare l'aura del secolo, che dee rigenerarli alla vita sociale. Ma quell'aura, chi può saperlo meglio di voi? quell'aura è micidiale alle dogmatiche dottrine. Ben pochissimi de' vostri allievi possono respingere da sè l'influsso universale del loro tempo; tutti li altri, appena sentono il disaccordo profondo, che rende inconciliabile la vostra *filosofia della vita* con la vita naturale dell'Umanità, cominciano a dubitare delle vostre dottrine, e passano bentosto dal dubio alla negazione, e dalla negazione all'odio, al disprezzo, all'abborrimento. Ma rigettati i principj morali e religiosi della scuola, che fede, che legge rimane più a quei giovani per norma e regola di coscienza? Nessuna! Della sopranaturale, se ne ridono; la naturale, l'ignorano; e come navi senza governo in balia de' venti e delle onde, li vediamo errare in mezzo

[1] Pag. 117.

alla società senz'altro freno che l'interesse, senz'altro stimolo che il piacere: anime di bruti in corpi umani. Oh, salvateli, poveri giovani! salvateli da tanta sventura. Insegnate loro una filosofia, che armonizzi la coscienza co 'l dovere, la ragione con la verità, il sentimento con la virtù, la passione co 'l bene: una filosofia, che li persuada ad essere credenti, benchè non adorino tre persone in un Dio solo; onesti, quantunque non temano l'inferno, nè sperino il paradiso; giusti, tuttochè non sapiano il catechismo, nè ricevano l'assoluzione del prete; benefici, ancorchè non frequentino la chiesa, nè faciano la pasqua; generosi, ad onta che non sieno catolici, nè cristiani, nè ebrei. Lasciate ad altre discipline e ad altre scuole la sciagurata sollecitudine di allevare una generazione devota e dissoluta, superstiziosa e depravata, fatta ad imágine di quelle che si vengono da tanti secoli succedendo in Italia. L'Italia ha bisogno, per risurgere ad una vita nuova, per divenire una grande e forte nazione, per rivendicare le sue antiche glorie, per redimersi dal suo lungo servaggio, per compiere la sua missione sociale, ha bisogno di una generazione di uomini; e questi uomini, chi può, chi deve educarli, chi se non la filosofia? La filosofia, sì; ma quale? La Filosofia del politeismo educava *cittadini;* la Filosofia del monoteismo educava *cristiani;* ma educatrice di *uomini* non può essere che la Filosofia dell'Umanità. Ecco la scienza, che l'Italia domanda instantemente a' suoi filosofi: la scienza, che i suoi governi ostinatamente le interdicono. Voi adunque fra il programma della patria, e quello de' suoi nemici, scegliete.

FINE.

INDICE DEL VOLUME.

Nel medesimo formato.

Lettere scritte a Giacomo Leopardi dai suoi Parenti, con giunta di cose inedite o rare. Edizione curata sugli autografi da Giuseppe Piergili, e corredata dei ritratti di Giacomo e de' Genitori. — Un volume. . . . . *Lire* 4

Lettere Meridionali ed altri scritti sulla Questione sociale in Italia, di Pasquale Villari. — Un volume. . . 3

Gemme Straniere: Poeti Tedeschi (Schiller. — Goethe. — Gessner. — Klopstok. — Zedliz. — Pirker). Traduzioni di Andrea Maffei. Terza edizione accresciuta. — Un volume. 4

Scritti varii di Giovanni Franciosi, qui per la prima volta riuniti e notevolmente ritoccati dall'Autore, con giunta di cose inedite. — Un volume. 4

La Tempesta. Dramma di Shakspeare voltato in prosa italiana da Carlo Rusconi, e preceduto da alcune notizie intorno a Shakspeare. *Ottava edizione col testo inglese di riscontro.* — Un volume . . 2. 50

Scritti biografici di Achille Mauri. — Due volumi. 8

Liriche di Andrea Maffei. Quarta edizione accresciuta. — Un volume 4

Saffo, tragedia di F. Grillparzer. — **Il Ventiquattro Febbraio**, tragedia di Z. Werner. — **Clavigo — Stella**, tragedie di W. Goethe. — Traduzioni di Casimiro Varese. 4

Napoli a occhio nudo. Lettere di Renato Fucini (Neri Tanfucio) ad un Amico 2

L'Armonia delle Cose. Libri cinque di Augusto Conti. — Due volumi 8

Poesie di Giacomo Zanella. Terza edizione rifatta e accresciuta. — Un volume. 4

Scritti varii di Giacomo Zanella. — Un volume. 4

Origini del Teatro in Italia, di Alessandro D'Ancona. *Studj sulle Sacre Rappresentazioni seguiti da un' Appendice sulle Rappresentazioni del Contado toscano.* — Due volumi. . . . .

Ai Giovani italiani. — Ammaestramenti religiosi e morali di Caterina Franceschi Ferrucci. — Un volume. 4

Lettere scientifiche e famigliari di Francesco Puccinotti, raccolte e illustrate dal padre Alessandro Checcucci, delle Scuole Pie. — Un volume 4

Torquato Tasso e la Vita italiana nel Secolo XVI, di Pier Leopoldo Cecchi. — Un volume. . . . .

Torquato Tasso, il Pensiero e le Belle Lettere italiane nel Secolo XVI, di Pier Leopoldo Cecchi. — Un volume. . . . .

Tragici Tedeschi. Grillparzer, *L' Avola.* — Beer, *Struensée.* — Heine, *Almansor, Ratcliff.* — Traduzioni di Andrea Maffei. — Un volume. 4

Antichità greche di G. F. Schoemann. Traduzione dell'abate prof. Rodolfo Pichler. — *Seconda edizione.* — Tre volumi. 12

Luglio 1878.